СЕРИЯ

ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

Виктор Мазин

Субъект Фрейда и Деррида

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2010

УДК 159.964.2
ББК 88.1
М13

Мазин В.

М13 Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. — СПб. : Алетейя, 2010. — 256 с. — (Серия «Тела мысли»).

ISBN 978-5-91419-396-3

Книга известного психоаналитика и философа Виктора Мазина посвящена понятию «субъект» у Фрейда и Деррида, а также многосторонним отношениям психоанализа и деконструкции. Перечитывая различные тексты Деррида, автор показывает, как именно деконструкция обязана своим возникновением психоанализу; однако еще более важным становится вопрос о возможностях и перспективах деконструктивного психоанализа. Книга адресована интеллектуальному кругу читателей, интересующихся психоанализом и философией, историей и теорией культуры.

УДК 159.964.2
ББК 88.1

ISBN 978-5-91419-396-3

I.
ПОДОЗРИТЕЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ

СУБЪЕКТ, ПОДЛЕЖАЩИЙ И ПРИНАДЛЕЖАЩИЙ

Название книги «Субъект Фрейда и Деррида» подозрительно и двусмысленно.

С одной стороны, *субъект* – логическое подлежащее, предмет суждения, *объект* рассмотрения. С этой точки зрения книга посвящена тому, что осмысляют Фрейд и Деррида. Однако такой объект настолько безграничен, что контуры его окончательно рассеиваются, и он перестает быть объектом. Его невозможно ограничить пространством осмысления, поскольку что-то всегда выскальзывает по ту сторону смысла. Его невозможно ограничить даже многочисленными книгами Фрейда и Деррида, тем более что ни одна из них не ограничивается ограниченным числом страниц. Фрейд все время возвращается к давно написанным трудам, чтобы внести в них поправки, дополнения, изменения; а Деррида не только указывает на референции и ассоциации, уводящие за пределы книги, открывающие одну книгу другим, пропускающие призраков одного текста в другой, но и на то, что чуть ли не все им написанное – предисловие к ненаписанному.

Более того, речь не идет ни о Деррида, ни о Фрейде, а о Деррида *и* Фрейде. Иначе говоря, предмет наших размышлений – *отношения* психоанализа и деконструкции. Именно отношения. «Ну, вот, опять эти интеллектуальные забавы! – воскликнет прозорливый читателью. – Ведь не было между ними никаких отношений. Никаких! Они даже не встречались. Когда Фрейд умер, Деррида было всего-то 15 лет!» Действительно, речь не идет о встрече, произошедшей в кафе или на конгрессе. Места встреч – тексты Деррида, наполненные как непосредственными, так и косвенными обращениями к Фрейду.

Кроме того, места встреч предписаны данными страницами. Читая Фрейда, невозможно не замечать присутствия в них Деррида, даже если присутствие это призрачно. Сколь спорным ни казался бы кому-то тезис Рене Мажора о том, что *невозможно не только представить деконструкцию без психоанализа, но и психоанализ немыслим без Деррида*, на этих страницах он будет бесспорным. Но не только Деррида незримо «присутствует» *в данном*

чтении Фрейда, но и в чтении Деррида не может не возникать мыслей о Фрейде. Поля этих мыслей, поля этого письма – места встреч Фрейда и Деррида, по крайней мере, места встреч призраков Деррида и Фрейда.

С другой стороны, субъект – человеческий субъект, человек мыслящий и мыслимый, говорящий и говоримый, действующий и действуемый. Субъект – всегда уже социальный, принадлежащий культуре и идеологии, пишущий и надписываемый – «является» «объектом» книги. Здесь-то проявляется один из известных парадоксов психоанализа: совпадение субъекта и объекта. Субъект и объект совпадают, при этом никогда не могут совпасть. Мысль о себе никогда не равна себе. Мысль о себе деконструирует самою возможность оппозиции субъекта и объекта, располагает их на движущейся ленте Мёбиуса.

Фрейд ставит перед собой задачу разобраться с субъектом и понимает, что субъект этот неисчерпаем, текст его невозможно прочитать до конца. Чтение и создает текст. Ткань бессознательного письма порождает субъект.

ПЕРЕПИСЫВАЕМЫЙ СУБЪЕКТ

Деррида, как хорошо известно, утверждает: «нет ничего вне текста», «вне-текста нет», «внетекстовой реальности вообще не существует» [*il n'y a pas de hors-texte*] [3:313;227[1]], и эта формула из книги «О грамматологии» предполагает не только невозможность метафизической трансценденции, но и работу деконструкции исключительно в тексте. Деконструкция сверхдетерминирована текстом. Поверхность текста при этом никогда не бывает однородной. Один текст деформирует другой. Текст *всегда уже* находится в процессе становления, преломления, различения с самим собой. Ни о каком его обожествлении, ни о какой теологизации в случае Деррида и речи быть не может. Формула «нет ничего вне текста» означает, в конечном счете, что текста тоже нет, поскольку всё существующее «существует» *всегда уже в* тексте. Представления, кажущиеся сами собой разумеющимися, оказываются под подозрением – представления о существовании как присутствии, о сознании как данности. Жизнь как присутствие оказывается текстом, отложенным про запас, отсроченным на потом; она пов-

[1] Первая цифра указывает на номер книги в библиографии, вторая – на страницу русского перевода, третья – французского (Деррида) или немецкого (Фрейд) издания.

торяется в различении с собой, она возможна только в отличии от себя самой. Текст ее поворачивается к себе, но никогда с собой не совпадает. Так и совпадение субъекта и объекта в психоанализе не предполагает их совпадения. Именно зазор, несовпадение с самим собой и производят эффект субъективации. Формула «нет ничего вне текста» как раз и указывает на то, что у субъекта нет никакого устойчивого основания типа «ядра», «стержня», «подлинного эго», «истинного себя», «самости», «идентичности», «объективного существования», т. е. всего того, на чем строятся разнообразные психологические теории.

В самых первых своих книгах, «Происхождение геометрии» (1962) и «Голос и феномен» (1967) Деррида деконструирует то, что кажется несомненным – принцип данности феноменов в изначальной интуиции, т. е. принцип, которым сознание конституирует смысл феноменов в редукции. Деконструкция субъективности как самоприсутствия проводится по двум линиям аргументации: во-первых, временная структура опыта не может быть схвачена инстанцией *я*; во-вторых, в цепи означающих самотождественность невозможна, поскольку означающие указывают на другие означающие, а не на некий означаемый субъект, поскольку означающее возможно лишь в отличие от других, непредставленных означающих. Деконструкция феноменологического субъекта производится при активной поддержке Фрейда с его теориями последействия и торения мнесических следов.

В то же время диспозиция «нет вне-текста» не означает приписанность «субъекта» порядку дискурса. В ответ на утверждение Лакана о рождении субъекта в предуготовленную ему дискурсивную колыбель, Деррида указывает: никакого потенциального субъекта в дискурсе не содержится. Напоминая о том, что Фрейд сравнивал работу сновидения, т. е. собственно психическую работу с работой письменности, Деррида говорит: «письмо, будучи отличным от субъекта, одновременно и создает, и разрушает его» [3:196;100]. Письмо буквально оказывается для субъекта созидательным и в то же время разрушительным [*le constituant et le disloquant à la fois*]. Письмо подвергает субъекта дроблению, разделению, рассеиванию [*dislocation*] и смещению, перемещению, дислокации [*dislocation*].

Кроме того, субъект открыт *другому*, содержит его *в себе*, не может быть замкнутым, и, стало быть, невозможно говорить об автономном субъекте, о субъекте *как таковом*. В 1921 году Фрейд подчеркивает: «в психической жизни человека всегда присутствует

другой [*Im Seelenleben des einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere*]» [73:33;71]. Субъект всегда уже содержит след другого, и другой «оказывает сопротивление всякой субъективации, даже интериоризации-идеализации того, что называют работой траура» [32:285]. Субъект оказывается не только нетождественным самому себе, не только расщепленным и раздробленным, но и разнородным, гетерогенным, содержащим несубъективируемое, неприсваиваемое в работе траура по другим. Бессознательное, как утверждает Фрейд, – всегда коллективно. Оно – коллектив различных других, оно – коллектив различий, оно – продукт культуры. Культуры, подхватывает Деррида, *всегда уже* письменной. Разумеется, вторит Фрейд, ведь психический аппарат – это машина письма.

Поскольку одним из заглавных понятий на этих страницах оказывается «субъект», а точнее его невозможность – расщепленность, фрагментированность, неполнота, дислоцированность, то его необходимо незамедлительно взять в кавычки. Деррида говорит не столько о «субъекте» и «субъективности», сколько об «эффекте субъективности», ведь некий атомарный, то есть целостный, ограниченный, неделимый «субъект» – наследие метафизики присутствия. Но как говорить о «субъекте», не прибегая к слову «субъект»? Как поставить «субъект» под подозрение, не именуя его? Как подвергать критике метафизический – единый, автономный, самодостаточный – «субъект», замалчивая это слово? Субъект – понятие по умолчанию?

Деррида задается этим вопросом, обращаясь к психоанализу, в частности, к Лакану. В разговоре с Жаном-Люком Нанси он отмечает: «Разве Лакан «ликвидировал» субъекта? Нет. Децентрированный «субъект», о котором он говорит, несомненно, несет в себе черты классического субъекта... несмотря ни на что, он остается необходимым для экономики лакановской теории» [32:270]. Необходим субъект, как подчеркивает Деррида, и Альтюссеру, и Фуко, и Марксу, и Ницше, и Фрейду. Необходим он и Деррида. «Субъект» вновь проинтерпретирован [*réinterprété*], иначе расположен, заново расположен [*resitué*], вновь надписан [*réinscrit*], но не ликвидирован. Так что речь на этих страницах идет не столько о субъекте, и уж во всяком случае, не о «классическом субъекте», а о *критике* «субъекта».

«Субъект» – постоянное переприсвоение, пере-при-своение. Вновь и вновь присвоение себя. «Субъект» не собственность субъекта. Он сам себе не принадлежит, – указывает Фрейд. Собственность должна постоянно присваиваться и переприсваи-

ваться, – подчеркивает Деррида. Собственное – движение в направлении присвоения. Более того, это еще и противоположный процесс рассвоения, разосвоения, экспроприации «собственных» черт. Эффект субъективности проявляется в экзапроприации [*exappropriation*], т. е. в процессе, сочетающем отчуждение собственности [*expropriation*] и ее присвоение [*appropriation*], в процессе превращения внутреннего (эндо-) во внешнее (экзо-), а внешнего – во внутреннее. В этом процессе жизнь разворачивается в отчуждении от жизни, жизнь – в умирании, в биотанатографии, в *авто-био-танато-гетеро-графии*, если воспользоваться словом Деррида. Движение присвоения себя заключается «в самоотдаче смерти, поскольку эта смерть и это разрушение себя не исходит ни из чего иного, кроме себя» [107:93]. Экзапроприация – условие становления субъекта, его осмысления, ведь если бы желание, направленное на присвоение того, что ему внеположно, того, что в нем иного, было бы каким-то чудесным образом реализовано, то никакого (желающего) субъекта больше бы не было. Если бы смысл субъекта был присвоен «исчерпывающим образом, без остатка, то не было бы больше никакого смысла» [40:46].

СТРОЕНИЕ КНИГИ

Данная книга строится на чтении работ Зигмунда Фрейда и Жака Деррида. Разумеется, в первую очередь интерес направлен на те исследования Деррида, в которых он подвергает деконструкции тексты Фрейда, и на те метапсихологические работы Фрейда, в которых обнаруживается психоаналитическая критика метафизики присутствия. Фрейд и Деррида – мыслители, настойчиво показывающие иллюзорный характер общепринятых позиций, представлений, положений. Фрейд конституирует желающего и расщепленного субъекта; Деррида – субъекта, знание которого постоянно выстраивается на вымышленных предпосылках.

Данная книга состоит из пяти частей. В первой, в которой мы сейчас и находимся, рассказывается о «Подозрительном субъекте». Во второй, «Психоанализ и деконструкция на пределах», рассматриваются особенности теорий Фрейда и Деррида, позволяющие их сближать, сопоставлять и различать в связи с рядом присущих им парадоксов. В каждой части рассуждения основываются на анализе двух-трех «гостеприимных» текстов. Во второй части это – «Позиции» (1972) и «О речи» (1999) Деррида и «Сопротивления психоанализу» (1925) Фрейда. Сосредотачиваясь на

конкретных текстах, мы, тем не менее, неизбежно выходим за их пределы. Этот «выход за пределы» лишь подчеркивает невозможность существования отдельно взятой книги, а также межтекстовый характер любого чтения. Третья часть, «Перекрестное чтение», просматривает работы Деррида, сфокусированные на чтении текстов Фрейда. В этой части показана возможность работы в двух корпусах текстов одновременно на примере перекрестного деконструктивного чтения Фрейда *и* Хайдеггера. Четвертая часть непосредственно сосредоточена на критике метафизики присутствия. Первая глава посвящена одному из оснований метафизики присутствия – бинарным оппозициям и их деконструкции. Она построена на чтении «Голоса и явления» (1967), «Фармации Платона» (1972), «Различания» (1982) Деррида, «О двух принципах психического функционирования» (1911), «Влечений и их судьбы» (1915), «Жуткого» (1919) Фрейда. Во второй главе разбирается проблема отношений речи и письма – один из принципиальных вопросов деконструкции метафизики присутствия, который одновременно оказывается и движущей силой метафорического аппарата Фрейда. В этой главе в первую очередь анализу подвергаются фрагменты «Толкования сновидений» (1900), «Я и оно» (1923) и «Грамматологии» (1967). Третья глава посвящена памяти как основанию психоанализа в связи с деконструктивной проблематикой следа, наследия, наследования. В основании этой главы лежит чтение таких текстов как «Фрейд и сцена письма» (1967), «Почтовая карточка» (1980), «Призраки Маркса» (1993), «Сопротивления психоанализу» (1996), «Состояния души психоанализа» (2000), «Психопатология обыденной жизни» (1901), «Заметка о чудесном блокноте» (1925), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938). Пятая часть повествует о принципиальных различиях психоанализа и деконструкции, о неминуемой возможности деконструкции в психоанализе. Эта возможность и содержит второе имя этой книги. Книга не замыкается в себе, открывается другому прочтению, обретает другое название:

ДЕКОНСТРУКТИВНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

II. ПСИХОАНАЛИЗ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ НА ПРЕДЕЛАХ

1. ДИСПОЗИЦИИ ПСИХОАНАЛИЗА И ДЕКОНСТРУКЦИИ

ПАРАДОКС ГЛОБАЛЬНОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ

Едва ли можно усомниться в том, что психоанализ и деконструкция в конце двадцатого века представляли собой те области знания, которые в значительной мере отражали и предопределяли динамику его культуры. Можно предположить, что влияние их в отдельных областях культуры не ослабнет и в начале века двадцать первого. Влияние этих систем мышления на гуманитарное знание «в целом» едва ли можно переоценить. За последние десятилетия по деконструкции написаны сотни книг, диссертаций, тысячи статей, что напоминает о предшествовавшем психоаналитическом буме. Более того, налицо глобальное распространение психоанализа и деконструкции не только и не столько прямое, сколько *опосредованное*, – через критическую литературу, кинематограф, литературу художественную, социологию, антропологию, философию, феминизм и даже через изобразительное искусство и архитектуру.

Парадокс глобального распространения заключается в том, что стратегии Зигмунда Фрейда и Жака Деррида отличаются критической функцией, направленной на пересмотр ценностей Западной традиции, если не сказать больше – на подрыв ее устоев. Фрейд не раз откровенно занимал позицию революционера, наносящего удар по нарциссизму человеческой культуры даже более могучий, чем удары Коперника и Дарвина. Психоанализ содержит мощный критический заряд.[2] Деррида же, «в отличие от Фрейда, великого

---

[2] Мишель Фуко пишет в «Словах и вещах»: «Фактически психоанализ ближе всего подходит к осуществлению той критической функции, которая, как мы уже видели, внутренне присуща всем гуманитарным наукам. Задаваясь целью заставить бессознательное говорить сквозь сознание, психоанализ устремляется в сторону той основополагающей области,

предшественника деконструкции, похоже, никогда не отождествлял себя с великими бунтарями, выступавшими против Западной традиции» [123:13]. Однако в этой мысли стоит усомниться. Разве проект деконструкции Западной традиции как метафизики присутствия – не революционный проект? Не удивительно, что специальный номер французского журнала «Гуманитарные науки» (май-июнь 2005), целиком посвященный Фуко, Делезу и Деррида, вышел под общим заголовком «Бунтующее мышление».

Культура, призванная защищать человека, причиняет ему, на взгляд Фрейда, неизбежные страдания, и уже потому должна подвергаться *постоянной* критике. Именно эта критическая функция и оказывается одной из причин, по которой психоанализ испытывает столь сильное сопротивление: «психоанализ был воспринят как "враждебное культуре учение" и предан анафеме "как социальная опасность"» [77:231;532]. Критика вызывает сопротивление. Фрейд уверен, что общество и должно оказывать психоанализу сопротивление, поскольку психоанализ критичен в отношении общества. Сопротивление оказывается не только движущей силой психоанализа, но и, парадоксальным образом, позволяет психоанализу обрести значимость в критикуемой культуре. Сопротивление вырабатывает иммунитет. Сопротивление укрепляет. Не случайно тот, кто желает психоанализу скорейшей смерти, говорит о насущной необходимости прекратить какую бы то ни было критику вообще, поскольку именно благодаря критике, а не вопреки ей, психоанализ продолжает свое существование.

Нечто подобное можно сказать и о деконструкции: неприятие в академических кругах[3] привело к ее распространению в литературной и художественной критике. Под критикой культуры подразумевается – в первую очередь в практике деконструкции – кри-

---

в которой разыгрываются отношения представления и конечного человеческого бытия» [181:392].

[3] Достаточно напомнить о тех горячих спорах, которые развернулись вокруг номинации Деррида в Кембридже на звание почетного профессора. Одним из центральных стал вопрос, можно ли считать Деррида философом, или хотя бы мыслителем, а не художником в духе Дада, писателем или просто шарлатаном (два последних обвинительных ярлыка – «писатель» и «шарлатан» – навешивались, кстати, и на Фрейда). Обратим внимание на то, что академическая философия не просто проигнорировала Деррида, а активно выступила против него. Так 19 академиков написали обвинительное письмо в *The Times*. Впрочем, стоит отметить и то, что, в конечном счете, Деррида звание все же получил: 336 голосов – «за», 204 – «против» [117:5-11].

тика метафизики присутствия. Однако на пересмотр метафизики присутствия направлен критический заряд не только деконструкции, но и психоанализа.

Говоря о метафизике присутствия, Деррида систематически показывает, что история Западной философии и Западного дискурса – это по сути дела история метафор и метонимий; причем основа этого дискурса и его истории – *присутствие*, обнаруживаемое под видом *эйдоса, архе, телоса, энергии, усии, алетейи*, трансцендентальности, сознания, совести, бога или человека [8:410-411]. В основаниях истории Западной метафизики лежит история переводов понятия *присутствие*: от греческого *усия* к латинскому *substantia* и далее. Отсутствие собственного смысла, неизбежный риторический перенос, необходимый дискурсивный обход в психоанализе указывает на действие цензуры, на процессы вытеснения, на неизбежное искажение – метафорическое сгущение и метонимическое смещение. Задача деконструкции – показать искусственный, ограниченный, противоречивый характер метафизики присутствия.

Деконструкция метафизики присутствия в психоанализе производится, по меньшей мере, в связи с тремя следующими положениями. Во-первых, психика, для Фрейда, всегда уже разнородна и структурируется в результате дифференциации инстанций; во-вторых, субъект – всегда уже субъект расщепленный, децентрированный, разделенный на ряд активных формаций; в-третьих, психическая жизнь практически отождествляется с бессознательным, т. е. она всегда уже не присутствует здесь и сейчас в полном смысле слова. Если психика в психоанализе фактически тождественна бессознательному, то сознание, как подчеркивает Фрейд, – не субстанция, но качество, обретаемое или нет теми или иными представлениями. При таком положении дел и возникает вопрос: *является* ли бессознательное *как таковое*? и, стало быть, *является ли «бессознательное» понятием метафизическим*? То есть таковым, каковым оно предстает у Лейбница и Гартмана, Шопенгауэра и Брентано.

ПАРАДОКС МЕСТА БЕЗ МЕСТА

Помимо, присущего психоанализу и деконструкции парадокса критического распространения, обнаруживается еще один парадокс – *парадокс места без места*. Как бы странно это ни прозвучало, особое место психоанализа и деконструкции заключается

в отсутствии определенного занимаемого ими в воображаемом общем корпусе гуманитарного знания места. Такое рассеивающееся расположение известно и Фрейду, и Деррида.

Само понятие «положение» [*position; Setzung*], для Деррида, несет на себе печать *«абсолютно насущного, жизненно необходимого* заряда... спекулятивной гегелевской диалектики» [10:132]. С точки зрения деконструкции и психоанализа, положение – это всегда уже положение другого, расположение в отношении другого представления. Это расположение и разбирает Фрейд. Место положения [*Setzung*] у него занимает разбор, разъяснение [*Auseinandersetzung*] [104:58]. Положение оказывается всегда уже рас-положением и пред-положением, вынесенным за так называемые физические пределы субъекта. Именно такая диспозиция формулируется Фрейдом в книге «Я и оно». Процесс у-становления инстанции *я* связан с механизмом проекции *представления* «я», с вынесением *пред*ставления вовне, в результате чего «объективность» «я» утверждается через интериоризацию внешнего образа и экстериоризацию образа внутреннего. Иначе говоря, представление о себе пребывает в ходе экзапроприации.

Для Деррида, психоанализ – дисциплина, которая занимает место по ходу того, как его занимает, в связи с неповторимыми особенностями складывающейся ситуации каждого отдельного анализа: «общая психоаналитическая картина» прорисовывается исключительно *по ходу* психоанализа. Психоанализ может понять себя в процессе постоянного преодоления «собственных» границ, пределов, преград. Преодолевая собственное сопротивление, психоанализ пытается очертить свои пределы. Это – дисциплина без места, находящаяся в непрерывном номадическом движении *в поисках* своего места, места невозможного собственного.

Сродство психоанализа и деконструкции проявляется в их пограничном положении, в том, что они никогда не совпадают с логикой традиционного «здравого смысла», в том, что невозможным оказывается последнее решение, полностью завершенный анализ, окончательный диагноз. Не удивительно, что в текстах Деррида настойчиво появляются такие понятия, как *граница*, *предел*, *порог*. И понятия эти не устанавливают границу, предел, рубеж какой-то области; напротив, они указывают на невозможность ограничить мысль, область мысли. Деконструкция, как и психоанализ безграничны, беспредельны. И не только в деконструкции, анализе какого-то «внешнего» объекта. Они «сами по себе» предполагают безостановочность деконструкции деконструкции и психоанализа психоанализа.

АВТОБИОТАНАТОГЕТЕРОГРАФИЯ ИМЕНИ СОБСТВЕННОГО

В работах Фрейда эта опасность неотделима от невероятной одержимости автобиографией, причем, одержимости автобиографией при ясном понимании ее невозможности. Тексты Фрейда содержат бесконечное множество ссылок и намеков автобиографического характера. Его дискурс ближе к исповедальному, чем научному. Он пишет скорее Фрейда, чем психоанализ. Он описывает психоанализ Фрейда. Он платит науке своим собственным именем,[4] и наука эта «является, по сути, неотделимой в качестве науки, от чего-то вроде имени собственного, от чего-то вроде эффекта имени собственного» [17:519;353 – перевод изменен].[5] Впрочем, то же самое можно сказать и об отношениях Деррида и деконструкции. (При этом биографические данные тем более не могут дать устойчивых позиций, причем, в случае Деррида или Фрейда, очевидно, в силу особенностей тех мультикультурных условий, в которых складывались их биографии. Если Фрейд рождается в языковой среде трех традиций,[6] то заряд деконструкции Деррида нацелен на пространство между «еврейским влиянием юности» и «греческим философским наследием» [18:158].) Итак, говорим психоанализ, подразумеваем Фрейда; говорим деконструкция, подразумеваем Деррида.

Парадокс несобственного имени собственного ведет к тому, что при определенной редукции деконструкция и психоанализ

---

[4] Эта плата отправляется в виде *имени собственного*, которое не может окончательно присвоить тот, кому оно принадлежит: «ты никогда не станешь своим именем, ты никогда им не была, даже когда и особенно когда ты на него отзывалась. Имя придумано для того, чтобы существовать помимо жизни своего носителя, а посему это всегда в какой-то степени имя мертвеца. Невозможно жить, просто быть, не восставая против своего имени, не восставая против своей нетождественности собственному имени» [17:66]. Имя собственное в своей повторяющейся неповторимости пребывает в экзапроприации.

[5] В «Ухобиографии» Деррида пишет: «Имя Ницше сегодня, возможно, является для нас, на Западе, именем того единственного (может быть, по-другому то же было с Киркегором – или же еще с Фрейдом), кто говорил о философии и жизни, науке и философии жизни под *своим именем, от своего имени*» [22:46].

[6] Это рождение, между тем, дает возможность Дидье Анзье соотнести формулу триметиламина из основополагающего для истории психоанализа сновидения об инъекции Ирме с трехъязычным – чешско-немецко-идиш – этапом биографии Фрейда [94:125].

воспринимаются как субъективные парадигмы, как теории одного человека, как теории Жака Деррида и Зигмунда Фрейда. Здесь-то и таится еще один парадокс: «субъективные» парадигмы не просто становятся достоянием многих последователей, но превращаются в распространенный по всему свету институт. Применительно к психоанализу Деррида так формулирует вопрос: «каким образом автобиографический труд в бездне незаконченного самоанализа может подарить свое рождение в качестве всемирного института?» [17:476;325]. С одной стороны, человек Зигмунд Фрейд, с другой – институт и история международного психоаналитического движения. Здесь вновь является фигура «меж двух». Можем ли мы то же самое сказать о Деррида? И да, и нет. О своих трудах Деррида говорит: «мои тексты не относятся ни к «философскому» регистру, ни к «литературному»; они взаимодействуют, по крайней мере я на это надеюсь, с другими текстами, которые, чтобы совершился определенный разрыв, можно было бы назвать «философскими» или «литературными» согласно своего рода палеонимии [*paleonymie*]» [10:95].

Тексты Деррида, в отличие от таковых Фрейда, не связаны с программой самоанализа, но при этом им нельзя отказать в автобиографичности, причем, как подчеркивает он сам, чем дальше, тем больше. Деррида пишет: если в первых опубликованных текстах речь никогда не шла от первого лица единственного числа, то в последние десятилетия это лицо становится все более очевидным – в воспоминаниях, в письме, близком исповедальному, в постоянном подчеркивании субъективной позиции – «на наш взгляд», «как нам кажется» и т. д. Более того, «любой текст в известной мере автобиографичен» [42:10],[7] меняется лишь его модальность, тон самоописания. Такой подход близок психоаналитическому: что бы ни говорил пациент, что бы ни приходило ему в голову, приходит это в голову именно ему. Близок психоанализу и дневниковый жанр вообще, поскольку он предполагает обращение к себе, себе другому, и поскольку он содержит некую тайну. С детского дневника когда-то началась литературная активность Деррида, и она «заслуживает длительного анализа, а точнее психоанализа», ведь «ведение дневника... – тайный ответ ребенка, которого не понимают в семье» [42:18].

[7] В «Мемуарах слепого» Деррида показывает, даже не автопортреты – автопортреты [30].

МЕЖ-ДВУХ

Отсутствие собственного места, если не сказать места собственного у деконструкции и психоанализа означает также и то, что они оказываются *между местами*. Это промежуточное положение предполагает не только междисциплинарное распространение, неограниченное рассеяние, но и создает определенные трудности. Так,

> «психоанализ ничего, кроме неприятностей из своего промежуточного [*Mittelstellung*] положения между медициной и философией не извлекает. Врачи относятся к нему как к некой спекулятивной системе... философы полагают, что он исходит из несуществующих предпосылок» [77:530;228 – перевод изменен].

Промежуточное положение заключается, в частности, в том, что деконструкция располагается *между* философией и литературой, психоанализ – *между* философией и медициной. Каковы условия и границы существования этих дисциплин, когда и как мы оказываемся «внутри» их дискурса – такого рода вопросы неизбежно возникают и при работе в психоанализе и деконструкции, и при работе с ними. Проблема внутреннего и внешнего становится одной из центральных, как для психоанализа, так и для деконструкции. Они располагаются на границе, точнее находятся в состоянии постоянной трансгрессии. В состоянии перехода, нарушения границы. В состоянии пограничности. Эта пограничность оказывается непреложным условием самой дисциплины. В частности, в связи с фундаментальными понятиями психиатрии, такими как диагноз, норма, патология, логика, в конце концов, разум и безумие, которые подвергаются пересмотру у Фрейда, и которые деконструируются Деррида в полемике с Фуко, перечитывающим Декарта.

Однако, напоминает нам Деррида, не следует понимать трансгрессию как простой переход границы, позволяющий тотчас же оказаться по ту сторону расследуемого вопроса. Трансгрессия предполагает именно состояние переходности, пограничности, открытости, неинституциализированности; она «подразумевает, что граница всегда в работе» [10:12]. Деконструкция исследует пределы перечитываемого, переписываемого текста. Она стремится не только обнаружить трения в деконструируемых текстах, но вывести их понятия на возможные пределы, туда, где они начинают превращаться в свою собственную противоположность.

На вопрос о научном статусе грамматологии Деррида отвечает в «Позициях», что скорее нужно говорить о том, что она *«вписывает* и *разграничивает* науку, *отмечает* и в то же самое время *приводит в движение* границу, которая замыкает поле классической научности» [10:49]. Так у науки Деррида с институтом науки устанавливаются амбивалентные отношения.

ПАРАДОКС ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ

Итак, еще один парадокс – *парадокс институциализации* психоанализа и деконструкции, который заключается в том, что глобальное распространение происходит вопреки уже существующим институтам, уже существующим центрам распространения гуманитарного знания. В начале века официальная наука обвиняла психоанализ в развращенности и дегуманизации, в конце века она обвиняет деконструкцию в развале знания, разрушении логики и даже в разрастании военных конфликтов. Сопротивление со стороны академий и институтов приводит к эффекту рассеивания психоанализа и деконструкции, к их институциализации вопреки институтам,[8] в других местах.

Деррида, говоря о психоанализе, указывает на то, что наука об архивах, архивология, должна включать в себя и теорию институциализации,

> «т. е. одновременно и закон, который начинает через эту науку надписываться, и право, которое ее допускает. Это право полагает, предполагает ряд пределов, имеющих свою историю, историю, поддающуюся деконструкции, *деконструкции, которой психоанализ никогда, по меньшей мере, не был чужд*. Осуществляемая деконструкция затрагивает по ходу, как всегда, установление пределов, объявляемых непреодолимыми» [37:15. Курсив наш – *В.М.*].[9]

Пограничность неизбежно приводит к трансгрессии эпистемологических границ. Так, в ходе изучения психического аппарата

---

[8] В интервью 1992 года Деррида пишет: «налицо институциализация некоторых критиков и философов, но она протекала на фоне сильнейшего сопротивления в тех же институтах. Это была и будет яростная и непримиримая борьба» [31:77].

[9] Сравни: «деконструкция – это форма анализа не только понятий и значений, но также и институтов, дабы что-то заново утвердить и реконструировать» [35:167].

человека, Фрейд выходит за пределы клинических исследований. После опубликования «Исследований истерии» (1895) он пишет три книги подряд, выходящие за рамки клиники, направленные на изучение сновидений, ошибочных действий и остроумия. В 1912 году он переходит от изучения частных случаев к общим, от анализа субъекта к анализу детства человечества – пишет книгу «Тотем и табу». В 1930-е гг. появляются «культурологические» «Неудобства культуры» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939). Психическая жизнь человека может быть проанализирована не только и не столько непосредственно, сколько, во-первых, в связи с социальными группами, которым он принадлежит и, во-вторых, в связи с порождающей субъект культурой.

Одно из объяснений выхода деконструкции за рамки философии, ее проникновения в литературу, изобразительное искусство, архитектуру, правоведение, политологию, феминизм и т. д., лежит в следующем: если логоцентризм не ограничен лингвистикой или философией, то и деконструкция – тоже.

ЛИТЕРАТУРНАЯ БЛИЗОСТЬ

Особенно очевидным, как для психоанализа, так и для деконструкции, оказывается их близость литературе. Фрейд в свое время «жаловался» на то, что написанные им истории болезни воспринимаются как художественные произведения, как рассказы:

> «Я не всегда был психотерапевтом. Подобно другим невропатологам, меня учили использовать местные диагнозы и электродиагностику, и меня до сих пор поражает и кажется странным, что написанные мной истории болезни читаются как рассказы, что в них якобы не хватает печати серьезной науки» [51:180].

В отличие от Фрейда, который стал писателем вопреки «своей» научной программе, Деррида мечтал стать писателем с юношеских времен. В студенческие годы он хотел соединить литературу и философию.[10] Образцом для подражания был Сартр. То, что Деррида (как и Фрейда) многие читатели воспринимают именно как писателя, не вызывает сомнения. Нет ничего удивительного в том,

[10] По крайней мере, одной из фигур, привлекших Деррида (мечтавшего в подростковом возрасте о карьере профессионального футболиста) к философии, оказался Альбер Камю, о котором он в юности услышал радиопередачу. Камю – настолько же философ, насколько и писатель.

что областью самого быстрого распространения деконструкции (и еще раньше психоанализа) стала литературная критика.

Впрочем, как бы ни пытались мы приписать деконструкцию литературной критике, она остается в тесной связи с текстом западной философии. Философия – это в первую очередь *письмо*, и, стало быть, она, как и «собственно» литература, зависит от стиля языка, его форм, фигур, метафор, даже от того, как расположены слова на странице. Деррида убежден: к философским текстам нужно относиться как к литературе, т. е. обращать внимание на стиль, обороты речи, метафорический строй. Внимательнейшим образом вчитываясь в «По ту сторону принципа удовольствия», расследуя то, как Фрейд избегает влияния философии, в частности Ницше, Деррида пишет:

> «Здесь нужно уделить, так нам кажется, самое пристальное внимание риторике Фрейда. А заодно и режиссуре, сцене, жестам, движениям, просеивающей стратегии, деятельной избирательности. *Предпринимаемый здесь демарш уже не регулируется согласно внушающей доверие модели науки или философии*» [17:434;298.— перевод изменен. Курсив наш – *В.М.*].

НЕРАЗРЕШИМЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ УЗЫ

Итак, у психоанализа и деконструкции складываются амбивалентные отношения с философией. Отношения (преодоления непреодолимого) сопротивления. Отношения, предполагающие окольный путь, обход. Отношения, позволяющие всегда оставаться в пути, приближаться, но не сближаться. В книге «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд пишет о своем уклонении от философии, о том, что он боится к ней подойти слишком близко, боится, что такая близость сможет повлиять на выводы психоанализа, что она будет угрожать «независимости ума», беспристрастности, непринуждённости [*Unbefangenheit*].

Деррида в свою очередь повторяет, что всегда пытался удержаться на *границе* философского дискурса, что его интерес – в обнаружении «такого не-места или не-философского места, из которого можно было бы задаваться вопросами о философии» [18:159]. Этот вопрос обнаружения нефилософского места можно даже определить как один из основных в диспозиции деконструкции: «обнаружить не-место, которое было бы «иным» философии – такова задача деконструкции»

[18:162]. Деррида задается вопросом о возможностях философии. Философия – вопрос о философии, который можно задать, находясь на границе с философией. Проблема заключается в том, что такое не-философское-место неопределимо посредством философского языка, поэтому «чисто» философские тексты приходится сталкивать с текстами «чисто» литературными. Так текст книги *Glas* составлен из двух колонн – Гегеля и Жене. Деррида – *между* колоннами, на границе философии и литературы, там, где сталкиваются различные языки. Между колоннами – территория свободного обмена языками. Здесь совершается *«разгул» свободных ассоциаций*, «увлекательная прогулка в великое бессознательное языка, в оргиастическое «рассеяние», в ничем не сдерживаемое раскалывание значений» [169:3].

Если Деррида балансирует на границе деконструируемого текста западной философии, если философия для него – «окольная дорога [*detour*] на пути к литературе» [31:73],[11] то для Фрейда философия одновременно и то, к чему он стремится, и то, чего он избегает. Окольные пути Фрейда и Деррида пересекаются не раз. Зигмунд Фрейд пишет Вильгельму Флиссу 2 апреля 1896 г.:

> «В молодости я стремился лишь к философскому познанию, и теперь я могу, переходя от медицины к психологии, приблизиться к этой цели... я стал врачом, поскольку был вынужден отклониться от своей первоначальной цели, и триумф моей жизни заключается в том, что после долгой окольной дороги [*Umweg*] я снова вернулся на прежний путь» [87:190].

Итак, Фрейд на обходном пути к философии, на пути «к удовлетворению этого страстного желания». После вынужденного отклонения он возвращается «на прежний путь». Окольная дорога ведет его к «себе», к самоанализу, к написанию «Толкования сновидений». Философия замещается тем, что в этом же, 1896 году будет названо словом психоанализ.

Итак, с одной стороны, Фрейд устремлен к философскому познанию, с другой, – тщательно избегает каких-либо контактов с собственно философией. Впрочем, это не означает, что

[11] Деррида подчеркивает, что этот окольный путь для него никогда не означал возможности завершения путешествия, т. е. достижения некоего результата. Кроме того, это движение в обход не означает и отказа от особенностей философского дискурса: «я старался придерживаться строгих правил философского рассуждения и ставить вопросы об общей природе письма вне зависимости от литературных или нелитературных параметров» [31:73].

философы избегают Фрейда: цитаты и ссылки на Платона, Эмпедокла, Канта, Шопенгауэра, Ницше[12] рассеяны по его текстам. Следует отметить, что надежды на то, что психоанализ станет не просто разделом, но фундаментом некоей общей психологии, так и не оправдались. Психоанализ остался в своем положении «между», междисциплинарном пограничном рас-положении.

Именно с анализа близости Фрейда и Ницше начинается деконструкция «По ту сторону принципа удовольствия» в «Страстях по Фрейду».[13] Фрейд отказывается признать долг перед Ницше, избегает последнего, но в результате к нему же и приходит: «Структура близости удаляет его и предписывает то, что *da* является *fort* даже до того, как отрицательное суждение противопоставит этому специфику своей печати» [17:409;281]. Отношения Фрейда с Ницше Деррида описывает в аналитических терминах «защиты», «непризнания», «избегания», «отклонения», «обхода» в силу «близости», в силу значимости для одного и для другого понятия *Schuld*, которое одновременно означает и «долг», и «вину».

В том, как Деррида перечитывает Фрейда, важным оказывается не просто пограничность положения психоанализа как особой науки, но пограничность отдельных понятий психоанализа, которые располагаются *между* соматическими и психическими, внутренним и внешним, смыслом и бессмыслицей. Деррида стремится выйти на понятийный предел, на предел понятия, отмечая, что по-французски, как и по-немецки, понятие [*Begriff*] предполагает захват [*prise*], и деконструкция становится «гиперконцептуальным» процессом, «экстазом понятия» [44:17]. Так, разрабатывая свои теории влечений, Зигмунд Фрейд доходит до понятийного предела. И в том отношении, что оппозиционные представления начинают в этих теориях вписываться друг в друга, превращаться одно в другое. И в том отношении, что понятие «влечение» как пограничное понятие [*als Grenzbegriff*] оказывается на пределах психического и соматического, психоанализа и биологии. И в том отношении, что Фрейд отводит теории влечений место мифологии психоанализа.

---

[12] Именно тот факт, что Фрейд отказывается признать свой долг перед Ницше, а через него и перед философией вообще, служит для Деррида отправным пунктом рассуждений об умозрительных конструкциях Фрейда [103:36].

[13] Русский перевод Г.А.Михалкович «Страсти по Фрейду» во французском звучит как «Speculer – sur Freud», т. е. «Размышлять – о Фрейде», «Спекулировать – о Фрейде», «Размышлять – через Фрейда», «Спекулировать – через Фрейда».

2.
ПЕРЕПРИСВОЕНИЕ ПОНЯТИЙ

МЕТАФОРА И КАТАХРЕЗА

Любая система знаний, в том числе психоанализ и деконструкция, оперирует определенным понятийным аппаратом. Процесс формирования концептуальной сети Фрейд описывает в первом же абзаце работы «Влечения и их судьба».

> «Настоящее начало научной деятельности состоит в описании явлений, которые впоследствии группируются, приводятся в порядок и во взаимную связь. Но уже при описании нельзя избежать того, чтобы не прибегнуть при обработке материала к помощи некоторых отвлеченных идей, которые берутся из каких-либо источников, находящихся, несомненно, вне нового опыта. Еще необходимее такие идеи, из которых впоследствии развиваются основные понятия науки, при дальнейшей обработке материала» [68:124;81].

Итак, «отвлеченные идеи» превращаются по мере становления научной системы в понятия. Здесь возникает вопрос: а перестают ли эти идеи когда-либо вообще быть отвлеченными?

В работе «Белая мифология» Деррида доказывает, что любой философский, любой научный текст соткан из метафор. Он даже говорит о «метафорической катастрофе», в которой невозможно установить, откуда и куда переносится значение: «Нет, марка – это не метафора, напротив, метафора и есть марка: налог, пошлина на естественность языка и на голос, налог на добавленную стоимость. И, продолжая в том же духе, мы идем к метафорической катастрофе» [17:77;51], ведь метафора в философском тексте ставит под вопрос истину, поскольку метафора *смещает* значение. Метафора как будто подрывает истину научного или философского текста, превращая их в текст литературный. Именно этот «факт» приводит в свое время в отчаянье Фрейда, именно этот «факт» задает «сознательное» направление движения Деррида в сторону литературы, т. е. априорного признания вымышленного характера всегда уже квазифилософского текста. Беннингтон уверен, что тексты Деррида невозможно поместить в рамки философского жанра именно потому, что он «вместо понятия вводит в игру метафору» [100:114], точнее, что для него понятие – это *всегда уже* метафора.

Оппозиция метафорическое/концептуальное связана, с одной стороны, с оппозицией философское/мифологическое, а с другой, – чувственное/умопостигаемое. Деррида показывает в ходе деконструкции, что все философские понятия этимологически берут свое начало в так называемом чувственном. *Логос* оборачивается ***мифом***, одним из мифов, наряду с другими, мифом, который стремится занять исключительное место Разума. Говоря о философской метафорике, Деррида уточняет, что он скорее имеет в виду даже не столько метафоры, сколько катахрезы, «насильственные продукты значения» [18:172]. Само понятие «понятие» [*concept*] – катахреза.[14] Для Деррида принципиально важно, что «собственное значение» как таковое вообще невозможно, откуда понятия философии – всегда уже катахрезы, а «собственный смысл» – метафора.

Фрейд сталкивается как с метафоричностью научного языка, так и с его непереносимостью из одной области в другую в связи с первой попыткой описать работу психического аппарата. В 1895 году он пишет трактат, который обретет в дальнейшем название «Набросок одной психологии», в котором пытается описать работу психики языком физики. Отказ от этого невозможного проекта и приводит Фрейда к необходимости выработки своего собственного понятийного аппарата. Деррида подчеркивает:

> «нас не очень удивляет, что Фрейд не ждет от научного прогресса милости создания чистого языка, не засоренного метафорами и *выходящего за пределы* своей *пере*носности: мы все-таки могли бы заменить психологические термины терминами из физиологии или химии, мы бы располагали более “знакомыми” и более “простыми”, но не присущими значениями. Язык физиологии или химии это тот же самый *Bildersprache*. И к успеху можно прийти только путем внутреннего метафорического переноса» [17:603;410.– перевод изменен].

Вернемся теперь к цитате, с которой мы начали чтение этого раздела. «Отвлеченные идеи» «берутся из каких-либо источников, находящихся, несомненно, вне нового опыта». Фрейд продолжает:

---

[14] *Катахреза* (греч.) – злоупотребление, неправильное использование слова (от *ката* – против; *крезис* – использование). В русском словаре иностранных слов под катахрезой подразумевается нелогичное словосочетание (пример – «малиновый звон»), что сближает катахрезу с оксюмороном («живой труп»). Деррида имеет в виду несколько иное значение, а именно – использование слова не в его собственном значении.

«Сначала они поневоле должны оставаться в известной мере неопределенными... Пока они находятся в таком состоянии, смысл их определяется постоянно ссылкой на материал опыта, на основании которого они как будто бы создаются, между тем как на самом деле материал этот им подчиняется. Строго говоря, они имеют характер условности [*Konventionen*]...» [68:124;81].

С одной стороны, Фрейд подчеркивает, что именно избранные понятия предопределяют судьбу материала, т. е. выстраиваемой гипотезы. Эмпиризм оказывается подчиненным рациональности и в принципе невозможным. С другой стороны, эти *пред*определяющие судьбу материала понятия, по сути, не играют концептуальной роли, «условны», и, стало быть, их фонологическое и семантическое пространства не влияют на теоретизирование.

В практике деконструкции Деррида «сознательно» избирает понятия, всегда уже метафорические, всегда уже метафизически нагруженные, всегда уже значимые в рамках традиции логоцентризма. Эти заимствованные понятия он называет — в противоположность неологизмам — палеонимами.[15] В зависимости от того, в каком именно контексте идет речь о тех или иных понятиях, они меняют свое значение, свое содержание.

Принадлежит метафизической системе и концептуальный аппарат психоанализа, однако, как подчеркивает Деррида, фрейдовский дискурс «не смешивается с этими по *необходимости* метафизическими и традиционными понятиями... Свидетельством тому предосторожности и «номинализм» Фрейда при обращении с тем, что он называет условностями и концептуальными гипотезами» [5:253;294]. Действительно, тексты Фрейда полны сомнений и предположений, крайне осторожных шагов и напоминаний об условности тех или иных положений. Проблема, на взгляд Деррида, заключается в том, что «исторический и теоретический смысл этих предосторожностей так и не сделался предметом фрейдовской рефлексии» [5:253;294]. Позволим себе не согласиться с этим утверждением Деррида, поскольку весь цитируемый нами фрагмент из статьи «Влечения и их судьба» свидетельствует именно о фрейдовской рефлексии. Вот чем заканчивается этот вводный абзац: после того, как понятия обретают устойчивые значения, оказывается,

[15] *Палайос* по-гречески — древний, *онима* — имя.

> «прогресс познания не терпит и закоренелости формальных определений [*Der Fortschritt der Erkenntnis duldet aber auch keine Starrheit der Difinitionen*]. Как показывает блестящий пример физики, и сформулированные в точных определениях «основные понятия» подвержены постоянному изменению своего содержания» [68:125;81].

И ВСЕ ЖЕ: ПАЛЕОНИМИЯ

Понятия и психоанализа и деконструкции заимствуются из двух областей. Одни из них – из обыденного, научного, философского языков, другие – изобретены. Иначе говоря, заимствования – палеонимы и «собственные» слова – неологизмы. Совместно работающие палеонимы и неологизмы – операторы текстов деконструкции и психоанализа. Вместе плетут они ткань текста. Палеологизмы приносят с собой свою историю, но как только они включаются в работу «нового» «общего» текста, эти понятия начинают ссылаться на совершенно другие истории, которые еще только формируются, которым еще только, возможно, предстоит принести новые значения. Текст при такой палеонимической работе не может не становиться гетерогенным.

Использование понятий из перечитываемых, деконструируемых текстов предопределяется тем, что «имя не столько именует некую точечную простоту понятия, сколько систему предикатов, определяющих понятие, концептуальную структуру, *центрированную* вокруг того или иного предиката» [10:96]. Таким образом, деконструкция как процесс чтения и письма осуществляет извлечение, пересадку и прививание «понятий» в «рамках» переписываемых текстов.

Необходимость использования палеонимов связана с деконструкцией метафизики присутствия ее же понятийным аппаратом:

> «чтобы поколебать метафизику, *нет никакого смысла* обходиться без метафизических понятий; мы не располагаем никаким языком — ни синтаксисом, ни лексикой, — чуждым этой истории; мы не можем высказывать никакое деструктивное положение, которое бы уже с необходимостью не вкралось в форму, логику и неявное утверждение как раз того, что оно намеревалось оспорить» [8:355; 412].

Так, деконструируя проект Фуко под названием «История безумия», Деррида показывает, что «безумие» не может иметь «истории», поскольку может быть лишь история Разума, история

Порядка, и, стало быть, невозможно написать историю «дикого безумия как такового на отполированном и полицейском языке разума» [4:47; 56]. Более того, речь идет по большому счету об Истории Единого Разума, разворачивающейся в Древней Греции и продолжающейся поныне; и, стало быть, невозможно «написать историю или даже археологию наперекор разуму, ибо, как ни крути, понятие истории всегда было рациональным» [4:50;59]. Когда Фуко утверждает, что именно безумие высказывает истину разума, он вписывает безумие в порядок истины и разума, придавая тем самым безумию черты разума. В то же время условием истории единого разума оказывается противопоставление разума и безумия, поскольку не может быть представления истории до расщепления логичный/нелогичный. Благодаря тому, что безумие не имеет истории, разум обретает историю. Безумие – неотъемлемая составляющая истории разума. Безумие – призрак, преследующий разум. Разум не может избежать безумия, он находится в постоянном поиске защиты от безумия. Насколько можно говорить о разумности разума, преследуемого призраком безумия?

Как ни странно, но в связи с таким видением отношений разума и безумия проясняется и «собственно» проект деконструкции метафизики Западного логоса: «революция против разума может осуществиться лишь в рамках разума» [4:50;59.– перевод изменен]. Деррида деконструирует фундаментальную оппозицию разум/безумие, показывая, что безумие – лишь частный случай проявления разума, что Фуко, пытаясь реабилитировать безумие, лишь сохраняет метафизическую оппозицию, вновь воспроизводит картезианское противопоставление.

То, что деконструкция метафизики осуществляется «в рамках разума», объясняет использование метафизического понятийного аппарата. Деррида касается неизбежности палеонимов, пересматривая предложенное Леви-Стросом противопоставление стратегий бриколера и инженера. Логика бриколажа пользуется «подручными средствами», палеонимами, приносящими архаический контекст в измененный текст. Деррида пишет:

> «Если называть бриколажем необходимость заимствовать понятия более или менее связанного или разрушенного текстового наследия, окажется, что бриколером является любой дискурс... инженер – миф, порожденный бриколером... всякий законченный дискурс подчинен определенному бриколажу, а инженер или ученый тоже

суть своего рода бриколеры, и тут же под угрозой оказывается сама идея бриколажа...» [8:360; 418].

Без заимствования невозможно положить начало формированию концептуальной цепи. Без понятийного займа не сплести ткань текста. Деррида описывает экономику письма в «Почтовой открытке»:

> «*Заимствование* является законом. Внутри любого языка, так как символ – это всегда язык заимствования, а также переходящий из одной дискурсивной области в другую, из одной науки в другую. Ничто не может начаться без займа из-за недостаточности собственных средств. Все начинается с переноса основных средств, *в чем и состоит интерес займа*, даже главный интерес. Заем *приносит доход*, производит прибавочную стоимость, является главным двигателем любых вложений» [17:603-4;410. – перевод изменен].

Критическая функция Деррида направлена на пересмотр основных понятий философии, таких как *истина*, *знание*, *процедура*, *представление*, *власть философии*. Критическая функция Фрейда направлена на пересмотр понятий традиционной психологии и психиатрии – *сексуальность*, *невроз*, *симптом*, *извращение*, *память*. Понятия воспроизводятся как будто бы по памяти, искажаясь, деформируясь, меняя свои значения. Одна из наших задач как раз и заключается в том, чтобы показать: память – одно из фундаментальных понятий не только психоанализа, но и метафизики присутствия, и именно поэтому оно подвергается деконструкции. Впрочем, пересмотру в психоанализе подвергаются и такие «фундаментальные» понятия, как «я», «истина», «реальность», «культура», «субъект».

Одной из общих стратегий психоанализа и деконструкции можно считать пересмотр существующих понятий, в результате которого их значение расширяется. Такого рода *расширение* затрагивает «фундаментальные» понятия – «сексуальность» у Фрейда и «текст» у Деррида. Психоаналитическая сексуальность, искаженное понимание которой приводит к тому, что Фрейда и поныне обвиняют в пансексуализме, отнюдь не сводится ни к генитальности, ни к телесности. Аналогичным образом понятие «текст» для Деррида отнюдь не тождественно лингвистическому тексту, однако, «критики» продолжают обвинять его в пантекстуализме, не учитывая расширенного понимания текста в грамматологии. Знаменитую формулу Деррида «нет ничего вне текста» как раз таки и следует понимать в связи со «стратегией расширения» [31:74].

И Фрейд, и Деррида работают в пределах других текстов. Деконструкция начинается с уважения и даже с любви к «другому» тексту: «переживание деконструкции невозможно без любви» [44:17]. Ни Деррида, ни Фрейд не стремятся к принципиальному созданию новой понятийной сети, но при этом создают ее. Работа в других текстах, в текстах *других* априорно признает интертекстуальность, взаимопроницаемость, взаимозависимость текстов. Деконструкция западного логоцентризма состоит в ревизии понятий, «философем как своего рода симптомов» [10:15]. В связи с чтением Фрейда и философией Деррида пишет:

> «я по возможности старался с максимальным уважением относиться к внутренней игре и правилам этих философем и эпистем, заставляя их скользить... к точке их неуместности, истощения, замыкания. "Деконструировать" философию, таким образом, значит, как бы помыслить ее генеалогию, структурированную ее понятиями на манер наиболее верный, изнутри, но в то же время в какой-то мере извне, оттуда, где она неквалифицируема, неназываема, определить то, что история эта сумела скрыть или запретить, сделаться историей таким своего рода корыстным вытеснением» [10:15].

Помимо палеонимов, операторами деконструктивного и психоаналитического текстов, конечно же, служат и *неологизмы*. Если у Фрейда они – относительная редкость, то у Деррида их множество. Они предстают как в форме сложносоставных слов,[16] как, например, «авто-био-танато-гетеро-графия» из «Почтовой карточки», или «фонологоцентризм» из «О грамматологии», так и разворачиваются в ассоциативные серии типа «граммофон – граммофония – телеграммофония – омегапрограммофон – мегапрограммотелефон» из книги «Улисс граммофон, два слова для Джойса» (1987). Одним из наиболее известных неологических операторов философской деконструкции оказывается «слово» *различание*, *différance*, которое невозможно определить с позиций оппозиционных предикатов, которое невозможно свести к чему-то одному, тому или этому, которое остается следом языка, которое не удается «определить в рамках логики, будь то аристотелевской или диалектической, т. е. в рамках логоцентрической системы философии» [18:161]. Подробнее мы остановимся на *различании*

[16] Этим концептуальным приемом пользуется и Фрейд. Например, знаменитые *ошибочные действия* Фрейд пишет в одно слово *Fehlleistung*, соединяя *Fehler*, ошибку, изъян и *Leistung* – работу, достижение.

позже. Так же как и на амбивалентных по Фрейду, и неразрешимых для Деррида понятиях, типа греческого *фармакона*.

ПРОГРАММА САМОСТИРАНИЯ

Концептуальный парадокс заключается в том, что «собственные» «понятия» деконструкции должны самоуничтожаться и самостираться в решающий момент, чтобы не гипостазироваться в обретении метафизического статуса Понятия, слова с конкретно закрепленным значением. Условием такого рода контроперации становится то, что «язык несет в себе необходимость своей собственной критики» [8:358;416]. Не возможность, а необходимость. Язык – контрязык.

Во-первых, Деррида оказался верным своей стратегии в том отношении, что одни понятия у него постепенно исчезают, а «на их месте» появляются другие. Так, например, постоянно используемые в текстах 1960-х-1970-х гг. «след», «различание», «разбивка» в более поздних текстах практически пропадают.

Во-вторых, эти понятия, а точнее не-понятия, не-у-местные понятия образуют бесконечную метонимическую цепь. Каждое из маркированных Деррида слов нацелено на замещение, на *смещение*.[17] Одно понятие оно же и другое, оно равно себе и не равно, оно равно другому и не равно ему. Смещение/замещение включает такие термины, как грам, запас, след, пробел, восполнение, фармакон, поле и т. д. Причем, список «понятий» может в точности следовать своего рода омонимии свободных ассоциаций: «*blanc – sens blanc – sang blanc – sans blanc – sent blancs – semblant*»[18] [10:55]. Комментируя списки смещений/замещений, Деррида указывает на то, что они «по определению не имеют таксономического замыкания, и тем более не образуют никакого словаря. В первую очередь по той причине, что слова – *не атомы*, но скорее очаги экономического *сгущения* [*condensation*], участки необходимого перехода для великого множества меток, кипучие горнила» [10:55. Курсив наш. – *В.М.*]. Понятие – не атом, а всегда уже сгущение, т. е. продукт одного из механизмов

[17] «В своей собственной карьере Деррида служит нам примером того, как писатель может последовательно оставлять свои рабочие понятия по мере того, как он идет вперед. Он проходит сквозь *различание, восполнительность, фармакон, гимен, грам, пробел* и ряд других эквивалентных понятий, определенных меток, как он сам их называет, в открытой цепи» [123:4]. Проходит, оставляя их за собой. Проходит за новыми понятиями.

[18] Семантический перевод этой цепи здесь не настолько значим, насколько демонстрация *видимых* на письме, но *не слышимых* в речи различий.

работы бессознательного, онейроработы. Понятие – сгущение, метафора, перенос. Деконструктивная и психоаналитическая стратегии пользуются – разумеется, по-разному – «этим» переносом.

Примером деконструктивной стратегии могут служить особенности письма «Различания», статьи, в которой, как пишет Деррида, все «стратегично и рискованно»:

> «Стратегично, поскольку никакая трансцендентная истина, присутствующая вне поля письма, не может теологически управлять всем полем в целом. Рискованно, поскольку эта стратегия не является простой стратегией в том смысле, в котором говорят, что стратегия направляет тактику, исходя из конечной цели, *телоса* или темы господства, владения и окончательного переприсвоения движения или поля» [19:7]).

Различание оказывается условием смещения, замещения. Поскольку оно не может предстать как таковое, оно готово уступить – всегда уже не свое – место, предоставить его одному из «своих» представителей-заместителей. Таким образом, оно включается в серию «понятий», которой, как пишет Деррида, оно не управляет, и, тем самым, не обретает некий теологический статус. Подобного рода смещение и описывает Фрейд как второй, наряду со сгущением, механизм работы бессознательного.

В-третьих, Деррида часто пользуется знаками, указывающими на метафизичность того или иного понятия. К таким знакам можно отнести кавычки и перечеркивание. Как в одном, так и в другом случае понятие оказывается в состоянии, которое Деррида буквально называет «под стиранием» [*sous rature*], подлежащим стиранию, подразумевая то, что данное «понятие» следует стереть, освободив место другому, следующему «понятию». «Стертое» при этом остается читаемым. Равно как и вычеркнутое, и перечеркнутое.

В-четвертых, признаком «понятий» деконструкции оказывается их открытость, их зависимость от окружающих понятий. Те «атомарные» понятия, из которых в структурализме выстраивается структура, у Деррида *всегда уже* содержат в себе элементы и признаки других понятий. Каждое из понятий возникает как, пишет Деррида, пользуясь термином Фрейда, «точка фокуса экономического *сгущения*».

Сгущенным предстает и практически каждое психоаналитическое «понятие». Полисемия, точнее рассеивание значений[19]

[19] Полисемия представляется Деррида определенным замыканием, ограниченным, хотя и множественным набором значений. Поэтому

приводит к тому, что каждое из них наделяется смыслом исключительно в контексте. Так, в работе «Бессознательное» (1915) Фрейд вторую главу называет «многозначность бессознательного» [*Die Vieldeutigkeit des Unbewussten*], указывая на возможность различного, множественного [*vieldeutig*] истолкования этого понятия. Он подчеркивает, что бессознательность – это *признак* психического, что самые разные психические акты и представления могут быть (или нет) бессознательными. Кроме того, Фрейд предлагает метапсихологический подход, то есть рассмотрение «понятий» с трех разных точек зрения – топической, динамической и экономической. Бессознательное с топической точки зрения может не совпадать с бессознательным с точки зрения динамической. Бессознательное с топической точки зрения может быть предсознательным с точки зрения динамической. Психоаналитический подход как раз и отличается динамической точкой зрения, вследствие которой *любая позиция оказывается таковой лишь условно*, лишь в зависимости от «позиций» других звеньев концептуальной цепи. *Позиция всегда уже оказывается диспозицией*. Положение – в пределах топики, как сказал бы Фрейд, не имеющей ничего общего с реальной топографией – всегда уже оказывается дислокацией, расположением, положением «между».

Рассеивание предполагает не только контекстуализацию значения, но и взаимозаменяемость «понятий» психоанализа, смещение значения с одного «термина»[20] на другой и возможность замещения одного другим. Так, например, перенос в той ситуации, когда субъект приписывает аналитику свои слова и мысли, – проекция. В такой ситуации можно говорить и об отождествлении с аналитиком, и, стало быть, даже о противоположности проекции – об интроекции образа аналитика. В то же время, можно говорить об отождествлении проекции с самим отождествлением.

Таким образом, вследствие бесконечного смещения [*Verschiebung*] фрейдовского дискурса, можно говорить о его *апозиционности*. В этой связи Деррида указывает на отсутствие жестких позиций у Фрейда (по крайней мере, в «По ту сторону принципа

полисемия замещается рассеиванием, если не сказать – в желании сохранить порождающий характер семени – рассеменением [*dissémination*].

[20] Мы пользуемся здесь словами «понятие» и «термин» как синонимами, хотя понятно, что в описываемом режиме никаких синонимов быть не может. Синонимов нет ни для деконструкции, ни для психоанализа. Так «термин» отсылает нас к пределу, замкнутости, границе *и* ко времени, в то время как «понятие» связано с пониманием.

удовольствия»), об *атетичности* его письма, о невозможности остановиться на тезисе, на выводе, заложенном в научном или философском образе, в теоретическом образе: «я хотел бы предложить к чтению непозиционную структуру "По ту сторону..." ее *а-тетическое* функционирование в последней инстанции, точнее говоря, то, что лишает ее права на последнюю инстанцию, т. е. просто на инстанцию» [17:405; 279.– перевод изменен]. Безостановочное движение спекулирующего, предающегося отклонению, отвлечению Фрейда, Деррида определяет как атетичность его письма. Непрерывный нескончаемый обход не создает ничего, кроме самого пути. Это движение не прекращается на какой-либо позиции, оно не являет «неподвижного *расположения* тезисного шага» [17:459;315.– перевод изменен].

Спекуляция оказывается кружением, вращением, но не возвращением в смысле прибытия в некую изначальную точку, в точку начала движения. Перемещаясь по тексту Фрейда, Деррида пишет:

> «Идя по следу, мы изучим все перемещения, шаг за шагом и шаг без шага, которые ведут «По ту сторону...» по своеобразному пути умозрения. Такого пути не существует до пролагания [*frayage*] атетического письма, но сам путь этот не конструируется как метод гегелевского умозрения; и сколько бы он ни занимался привидениями, путь не возвращается к себе, не принимает формы ни диалектического, ни герменевтического круга. Он, может быть, указывает на них, но у него нет с ними ничего общего. Он конструирует-деконструирует себя согласно нескончаемому обходному пути [*Umweg*], который он «сам» описывает, пишет и переписывает заново» [17:417-418;287.– перевод изменен].

На этом обходном пути главным оказывается не достижение цели, но сам обход, или – переход, определяющий и непреложный. Деррида не только описывает текст Фрейда как самодеконструирующийся, но и как некую саморазвивающуюся (вне телеологии прогресса) систему, систему, которая никак не может разрешиться в системе. Текст Фрейда конструируется по мере его деконструкции. Одно из деконструктивных желаний в отношении психоанализа – усмотреть возможный выход в постпсихоаналитическую эру, возможное развитие психоанализа после психоанализа.

3. РАСШАТЫВАНИЕ ПОНЯТИЙНОЙ СИСТЕМЫ

ДЕКОНСТРУКЦИЯ УТВЕРЖДАЕТ

Внутренняя нестабильность, нефиксируемость, неклассифицируемость деконструкции и психоанализа проявляется даже на уровне самих понятий, имен – «деконструкция» и «психоанализ». «Собственно» понятия «деконструкция» и «психоанализ» не удовлетворяют ни Деррида, ни Фрейда. Известно, что Фрейд сожалел о том, что столь важное для его метафорического умозрения понятие «археология» оказалось к середине 1890-х прочно занятым.

Оба имени собственных, психоанализ и деконструкция оказываются нестабильными, противоречивыми. Деррида показывает, что «психоанализ» не только как слово, но и как теория заключает в себе начало (*ана*) и конец (*люзис*), рождение и смерть, археологическое движение и движение эсхатологическое [38:33]. В пределах «самого» *психоанализа* содержатся бинарные оппозиции.

«Деконструкция» содержит в себе «разрушительное» «де» из хайдеггеровской деструкции, которое противопоставляется «созидательному» «кон» и сочетается с ним. Это расшатывание устойчивости имени собственного, эти противоречия *де* и *кон*, отчетливо указывают на «движение за пределы структурализма и его решетки эквивалентных бинарных различий» [189:16]. Деррида полагает в основу деконструкции утверждение. Деконструкция аффирмативна, она не принадлежит негативным диалектикам:[21] «деконструкция не негативна и не есть деструкция – существует утверждение, некое «да», но такое «да», которое не является позитивным; это не позитивное в противовес негативному, это такое «да» или такой дар, без которых не было бы никакой деконструкции» [35:173].

---

[21] Деконструкцию довольно часто сопоставляют с апофатическим богословием, а иногда даже с учением основателя буддийской школы мадхьямика Нагарджуны [132]. Такое понимание деконструкции не ускользает, конечно же, и от Деррида. В «Различании», после слов о том, чем же оно не является и упреждая то, что предстоит сказать о не-явлении различания, он пишет: «Так что экивоки, паузы, синтаксис, к которым мне часто придется прибегать, будут напоминать, подчас вплоть до путаницы, негативную теологию. Уже понадобилось отметить, что различание *не есть*, не существует, не есть присутствующее-сущее, каким бы оно ни было; и мы будем вынуждены также указать на все то, *чем* оно *не является*, то есть на *все*; и, стало быть, что оно не имеет ни существования, ни сущности» [19:6].

В процессе постоянного движения от застывающих позиций, от принятия решения «за» или «против», в ходе постоянных ре- и деконструкций, Деррида и Фрейд создают неабсолютизирующиеся, незамыкающиеся на себе «системы». Эти «системы» находятся в состоянии постоянного пересмотра и развития за счет ревизии понятий и их взаимоотношений. За счет неразрешимостей, понятий, не разрешающихся в пользу одной из сторон оппозиционной бинарности. Именно *апозиционность*,[22] обнаруживаемая Деррида у Фрейда по ходу прочтения «По ту сторону принципа удовольствия», не дает системе систематизироваться. И, разумеется, вопрос системы, вопрос архитектоники системы принципиально важен для деконструкции: «деконструкция в первую очередь касается систем» [32:226], их открытости, закрытости.

В работе «К истории психоаналитического движения» Фрейд упрекает Адлера в том, что тот создал теорию, которая «с самого начала была “системой”, чего психоанализ старательно избегал» [63:56;187], а Юнга в том, что он пишет фактически бессистемно. Исходя из того, что с одной стороны Фрейд помещает жесткую систему, априорную схему, к которой сводится любая констелляция симптомов, а с другой – отсутствие системы, можно предположить, что сам он пытался создать гибкую систему, серии элементов которой способны дополнять и замещать друг друга.

В «Почтовой открытке» Деррида описывает те ощущения, которые возникают при чтении несистематизируемого повествования «По ту сторону принципа удовольствия»: «откладываемое на потом движение [*le démarche suspensive*] кажется нескончаемым. Эта нескончаемость отнюдь не является случайной, она не возникает ни с того ни с сего, дабы явить собой незавершенность и ущербность. Повторение и умозрительный перенос возглавляют шествие» [17:603;410.– перевод изменен].

Гибкость, или, иначе говоря, вариативность психоаналитических и деконструктивных стратегий, с одной стороны, и признание бесконечного числа возможных толкований текста, будь то симптоматического текста, онейротекста, литературного или философского текста, с другой, приводит к невозможности систематизации, классификации, фиксации психоанализа или деконструкции, например, в форме учебника. Эта проблема хорошо известна в психоанализе.

[22] Это понятие кажется нам удачным, поскольку оно демонстрирует различие между противоположными по значению словами «апозиционность» и «оппозиционность» на письме, в то время как на слух они неразличимы: в речи «оппозиционность» звучит как «апозиционность».

Американские эго-психологи Раппопорт, Хартман, Гилл предпринимали многократные попытки систематизировать теории Фрейда, но, в конечном счете, приходили к неосуществимому, нескончаемому характеру такого предприятия, а точнее – к исчезновению самого психоанализа в стремлении упорядочить и завершить движение мысли. Тексты Деррида и Фрейда порождают бесчисленное множество других текстов, но при этом безуспешными оказываются попытки написать учебники «Деррида» и «Фрейд». Психоанализ, как и деконструкция, будучи не только гибкими, но и открытыми системами, производят своего рода «матричные тексты», тексты, которые приводят к созданию фактически бесконечного числа других текстов.[23]

Открытость системы возникает в связи с использованием в развитии метонимического типа письма, в котором любая интерпретация требует интерпретации, примечаний, пояснений, кажущихся отклонений от поставленного вопроса. Не удивительно, что для своей статьи «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» Деррида выбирает эпиграф из Монтеня: «Дело имеешь скорее с толкованием толкований, нежели с толкованием предметов». В психоаналитических и грамматологических текстах мы наблюдаем, как сказал бы Фрейд, работу смещения [*Verschiebungsarbeit*]: деконструктивные тексты, по словам Деррида, «образуют – и лишь как *смещение*, как смещение *вопроса* – некую систему, открытую в какой-то мере некой неразрешимой возможности [*ressource indecidable*], включающей ее в свою игру» [10:11]. Впрочем, цепь замещений – не просто метонимическая операция, которая оставляет нетронутыми идеальность концептуального пространства. Всякое замещение изменяет характер движения мысли.

ПЕРЕНАДПИСЫВАНИЕ

Тексты деконструкции и психоанализа непосредственно связаны с чтением других текстов – будь то тексты Фрейда, Маркса, Гуссерля, Хайдеггера... в случае Деррида, или текстов свободных ассоциаций анализантов, Шарко, Артемидора, Шребера... в случае Фрейда. В результате такого перечитывания, толкования других текстов, а также в результате работы смещения, априори

[23] В работе «Что такое автор?» Мишель Фуко указывает, что Фрейд не просто автор книги, не просто автор своих собственных текстов, но «основатель дискурсивности», тот, кто установил «некую бесконечную возможность дискурсов» [182:31].

невозможно говорить о гипотетической целостности, однородности, единстве той или иной книги Деррида или Фрейда: «В том, что вы называете моими книгами, под вопросом оказывается в первую очередь единство книги, единая «книга», полагаемая совершенной целостностью» [10:11]. Равно как и сама возможность деконструкции и психоанализа обусловлена разнородностью любого рассматриваемого текста, будь то мнесической системы психического аппарата у Фрейда, или текста Фрейда о психическом аппарате как многократно регистрирующем воспринимаемые «тексты» «волшебном блокноте» в прочтении Деррида. Деконструктивное чтение, чтение трансформирующее не предполагает возможной однородности письма Фрейда.

Деконструкция *заключается* в перенадписывании текстов. Отношения между «первоначальным» и заново надписанным текстом – отношения между двумя палимпсестами. Подобно психоанализу, деконструкция обращает внимание на отношение между проявленным текстом и тем, как именно он проявляется, между тем, что декларирует автор, и тем, как он аргументирует декларируемое, между референциальным уровнем и уровнем риторическим, между тем, что подчиняется его контролю, и тем, – что нет. Причем отношения между двумя уровнями конституируются не в соответствии с законами предопределенности или диалектики, а представляют собой отношения, характеризующиеся разрывами и нестыковками.

Палимпсестная структура подчеркивает и то, что процесс письма/чтения – это одновременно и процесс стирания. Надписывание и стирание привлекают особое внимание Деррида в рисунке, на котором Сократ пишет и стирает под диктовку Платона. Этот рисунок и эти фигуры становятся отправным пунктом для написания «Почтовой открытки». В то же время операции записи и стирания важны для Деррида и Фрейда в связи с рассмотрением работы памяти. Напомним, что метафорой памяти для Фрейда в его статье 1925 года становится «волшебный блокнот», позволяющий осуществлять обе эти операции.

Зависимость деконструкции и психоанализа от анализируемого текста приводит к тому, что невозможно говорить о деконструкции и психоанализе *вообще*. Нет психоанализа и деконструкции. Есть психоанализы и деконструкции. Деррида говорит о том, что никогда не пишет слово «деконструкция» в единственном числе, поскольку «деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий» [35:165].

Деконструкция и психоанализ имеют дело с сингулярностями. Деконструкция «должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает», и как психоанализ всегда уже зависит от того или иного анализанта, от того или иного психоаналитика, так и деконструкция зависит от того, кто ее производит: каждый «должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию» [160:27].

Перечитывание, перенадписывание, переписывание каких-то других текстов по ходу деконструкции предоставляет возможность рассматривать ее в рамках отношений хозяин/паразит [176:170]. Цитатность, прививание одного текста другому – черты, обычно позволяющие «заподозрить» тот или иной текст в его принадлежности деконструкции. Деррида признается: «Однажды, занимаясь мелкой работой, я заметил, что это слово «паразит» регулярно всплывало передо мной, неисчислимое количество раз, на протяжении многих лет, от «главы» к «главе». Однако паразиты, они тоже способны любить друг друга» [17:19;15]. Даже если им неизвестно, кто из них – хозяин, а кто – гость.

Зачастую Деррида говорит о своих текстах, что это лишь введения, предисловия к ненаписанным книгам. Многие его работы написаны «именно» как введения, в частности, его «первая» «книга» – введение к «Происхождению геометрии» Гуссерля. Серия предисловий: к Гегелю, Кондильяку, Абрахаму, Тёрок...

Несмотря на то, что деконструкция находится в зависимости от перечитываемого-переписываемого текста, все же можно уловить определенные стратегические ходы, присущие анализу Деррида. Во-первых, в деконструируемом тексте обнаруживаются метафизические атрибуты. Во-вторых, Деррида находит то, что исключено из перечитываемого текста, и соотносит с тем, что в него включено.

Открытость и «неразрешимые возможности» заявлены и в психоанализах, и в деконструкциях. Игра и децентрация заявляют о невозможности эмпирического «на самом деле». В психоаналитическом пространстве психической реальности сама мысль «на самом деле» оказывается неуместной. Но не слова.

Неисчерпаемость толкования в психоанализе может и должна быть обращена на сам психоанализ. Неисчерпаемость – «аксиома, согласно которой ни один из контекстов не является абсолютно насыщаемым или насыщающим. Ни один контекст не определяет смысл до предела [*jusqu'a l'exhaustivite*]» [39:26-27]. В известной мере, эта неисчерпаемость, эта открытость и объясняет нескончаемость толкований деконструкции и психоанализа.

ВИДИМОСТИ

У деконструкции и психоанализа можно обнаружить достаточно много общих черт, касающихся самих «оснований» этих дисциплин. Деррида соглашается с этим, однако определяет эти общие черты как видимости [*les apparences*]. Он настаивает на том, что «вопреки видимостям, деконструкция не является психоанализом философии» [5:252;293.– перевод изменен]. Следуя логике Фрейда, однако, отрицание при толковании – верный признак признания.[24] Так что этот отрывок можно изменить, придав ему оттенок амбивалентности и неразрешимости, взяв частицу «не» в скобки: «деконструкция (не) является психоанализом...».

Что же это за видимости? Именно с них начинается введение в статью «Фрейд и сцена письма». Во-первых, это «анализ исторического вытеснения и подавления письма начиная с Платона. Вытеснение это составляет начало философии как *эпистемы* и истины как единства *логоса* и *фоне»* [5:252;293]. Именно *вытеснения*, а не забвения, подчеркивает Деррида. Видимость?

Во-вторых, вытесненное возвращается, причем в «симптоматической форме»: «метафора письма, преследующая европейский дискурс, и систематические противоречия в онтотеологическом исключении следа. Вытеснение письма как того, что угрожает присутствию и господству над отсутствием» [5:252;293]. Возвращение вытесненного в виде отпрысков бессознательного является для психоаналитической практики принципиальным положением. Видимость?

В-третьих, «загадка “чистого и простого” присутствия как удвоения, изначального повторения, автоаффекции, различания. Различение между господством над отсутствием как речью и как письмом. Письмо в речи. Галлюцинация как речь и галлюцинация как письмо» [5:252;294]. В телеграфной манере Деррида говорит о невозможности изначального присутствия. Галлюцинация? Видимость?

[24] Вот начало знаменитой фрейдовской статьи «Отрицание»: «Способ, каким наши пациенты преподносят во время аналитической работы приходящие им в голову мысли, дает нам повод для некоторых интересных наблюдений. «Вы сейчас подумаете, что я хочу сказать нечто обидное, но на самом деле у меня нет такого намерения». Мы понимаем, что это – отклонение [*Abwesung*] какой-то только что возникшей идеи посредством проекции. «Вы спрашиваете, кем может быть это лицо из сна. Матерью оно *не* является». Мы вносим поправку: итак, это мать. При толковании мы позволяем себе не принимать во внимание отклонение и выхватывать чистое содержание идеи» [79:365].

В-четвертых, «соотношение между *фоне* и сознанием. Фрейдовская концепция словесного представления как предсознательного. Логофоноцентризм – не философское или историческое заблуждение, в которое по случайности, патологически впала история философии, Запада, да и всего мира, а скорее необходимые и с необходимостью конечные, движение и структура» [5:252-3;294]. Видимость?

Несмотря на множество признаков сродства деконструкции и психоанализа, Деррида вновь и вновь утверждает: деконструкция – не психоанализ. Деконструкция всегда уже остается в текстах, в то время как психоанализ подразумевает некое конечное означаемое – тело, психобиографию, внеположнный тексту психический аппарат, как иное тексту, иное текста. Впрочем, если психический аппарат – машина письма, то до какой степени можно говорить о его инаковости самому письму?

III.
ПСИХОАНАЛИЗ В ДЕКОНСТРУКЦИИ: ПЕРЕКРЕСТНОЕ ЧТЕНИЕ

ДЕРРИДА ЧИТАЕТ ФРЕЙДА

У Деррида к Фрейду устойчивый интерес. Он бесконечно возвращается к психоаналитическому архиву. Целый ряд его работ *непосредственно* посвящен чтению тех или иных текстов Фрейда (и Лакана). Чем же обусловлен интерес французского философа второй половины двадцатого века к австрийскому психоаналитику первой половины того же века?[25] Этому интересу можно найти, по меньшей мере, два объяснения.

Во-первых, в те годы, когда Деррида занимается феноменологией Гуссерля и только появляется на философской сцене Франции, он сотрудничает с группой интеллектуалов, принадлежащих кругу журнала «Тель Кель» (1965–1972). Идеология этой группы, находившейся в эпицентре революционных событий 1968 года, базировалась на трех основаниях – структурализме, марксизме и психоанализе.

Во-вторых, Фрейда, наряду с Ницше и Хайдеггером, следует назвать одним из провозвестников деконструкции, одним из тех мыслителей, в чьих текстах предписывается и прописывается программа Деррида. Деконструкция метафизики присутствия формулируется им в тесной связи с психоаналитической проблематикой следа и письма.

Интерес Деррида к психоанализу проявляется, по сути дела, с самых ранних его статей. В «Позициях» он говорит: «*все* мои тексты вписали в себя то, что я назвал бы *психоаналитическим пометом* [*portée*]» [10:110. Курсив наш – *В.М.*]. Французское слово *portée* заключает в себе следующие три значения: 1) значимость, значение, 2) то, что имеется под рукой, в досягаемости, 3) помет, приплод. Таким образом, Деррида подчеркивает, что все его тексты «вписали в себя» психоаналитическую значимость, психоаналитическую близость и психоаналитический помет. В переводе

[25] Понятно, что вопрос, сформулированный таким образом, некорректен, хотя бы потому, что противоречит деконструкции; стоило бы закавычить весьма условные «французский» и «австрийский», «первой» и «второй» половины века, «философ» и «психоаналитик».

этого фрагмента выбор пал на третье значение ради поддержания ассоциативной серии: помет – пометка – метка. Тексты Деррида отмечены психоанализом, им размечены. Заметим, между тем, что в английских «Позициях» Алан Басс переводит *portée* созвучным ему *import*'ом. Экономика деконструктивного письма во многом предписана психоаналитическим импортом, психоаналитическим займом, психоаналитической палеонимией. Психоаналитическая разметка деконструктивной мысли изначальна, причем изначальна в том смысле, что начал ее не найти. Она обнаруживается *всегда уже*: «Психоанализ это то, что Деррида не забывает никогда. Связь с ним изначальная, как с материнским языком» [135:166].

Еще одно из объяснений устойчивого интереса Деррида к Фрейду предопределено необходимостью формулирования «общего вопроса о *граме* в связи с вопросом о психоанализе» [10:83]. Программа *грама* заключается в том, что необходимо взломать герметичную замкнутость, которая «утаивает от психоанализа вопрос о письме (о письме вообще и о философском и литературном в частности), а также от того замыкания, которое зачастую ослепляет психоаналитический дискурс, не позволяя ему увидеть определенную структуру текстуальной сцены» [10:111].

Одной из первых опубликованных работ Деррида становится «Фрейд и сцена письма» (Tel Quel, 1966, №26). Это исследование *непосредственно* проводится в психоаналитической проблематике теорий следа и письменности. Особое внимание в этой работе Деррида уделяет метафорическому строю письма Фрейда, представлению им психического аппарата, анализу мнесической системы в психоанализе. Деррида указывает на принципиальное значение письма, метафоры письма, сцены письма во фрейдовской конструкции *психического* аппарата: «*Содержание* психики окажется *представлено* неизгладимо графическим по своей сути текстом. *Структура* психического аппарата окажется *представлена* машиной письма» [5:255]. В «Наброске научной психологии» (1895), «Толковании сновидений» (1899), «Заметке о волшебном блокноте» (1925), там, где моделируется работа памяти, Фрейд прибегает к метафорам иероглифической письменности, ребуса, волшебного блокнота. Дело, однако, не в том, «правда ли, что психика – своего рода текст, но: что такое текст и чем должно быть психическое, чтобы представляться текстом?» [5:255]. Таким вопросом задается Деррида в работе «Фрейд и сцена письма», которая прозвучала вначале в виде лекции, адресованной Психоаналитическому обществу Парижа, куда он был приглашен Андре Грином.

В 1974 году выходит книга *Glas*, «Похоронный звон», «Отходная». В ней буквально сопоставляются тексты Жене и Гегеля. Деррида указывает на сходство этих двух текстуальных колонн, между которыми возникают значения, с описываемой Фрейдом ситуацией, в которой любопытный мальчик снизу пытается разглядеть, установить женские гениталии. Читатель сталкивается с типичным случаем фетишизма, «позволяющим субъекту одновременно быть и не быть мужчиной, иметь фаллос и при этом дозволять рассеивание» [167:177]. Гайатри Чакраворти Спивак, говоря об этой книге, об «использовании сексуальных структур психоанализа как инструмента толкования», вообще сводит два имени вместе через дефис «Деррида-Фрейд» [166:xlvii].

В 1976 году Деррида пишет предисловие к книге Николя Абрахама и Марии Тёрок «Криптонимии. Словник Человека-Волка». Этот текст занимает семьдесят страниц и называется *Fors* («Кроме», «За исключением», но не только: по латыни *fors* – случай, случайность; имеется еще и оттенок возможности, вероятности). Деррида пишет о психоаналитическом чтении словника [*verbier*] знаменитого пациента Фрейда как своего рода шифровке, технике вслушивания, разоблачения [*decryptage*], перевода, а о психоанализе как об общей теории крипты [*crypte*]. Крипты – не метафоры бессознательного, но артефакты собственного *я*, *другие*, воплощенные в *я*, «инкорпорированные в *собственное я* чужие тела» [12:42]. Психоанализ в деконструкции оказывается техникой даже не дешифровки, а вскрытия крипт, склепов бессознательного.

Весной 1979 года в журнале «Диакритикс» по-английски выходит статья Николя Абрахама «Кора и ядро», к которой Деррида пишет предисловие. По-французски оно появляется под названием «Moi – la psychanalyse» в 1982 г. в журнале «Конфронтасьон», а затем, в 1987 г., в книге «Душа. Изобретение другого». В этом предисловии речь идет о столь важных для психоанализа понятиях, как перевод, причем, перевод анасемический – перевод в пределах «одного» языка, а также о субъекте и объекте психоанализа – о «*moi*», обо «мне», о «себе», о «моем собственном я». Деррида, говоря о своеобразном раздвоении *moi* на *je* и *me*, на *я* как субъект и *я* как объект высказывания, указывает, по меньшей мере, на два парадокса психоанализа. Во-первых, субъект и объект в «рамках» собственного я [*moi*] психоанализа «совпадают», образуя психический аппарат; во-вторых, каждый психоаналитик – *еще и* пациент. Деррида подчеркивает еще один аспект собственного я [*moi*]: будучи «между *je* и *me*, оно «ускользает от феноменологической

рефлексии, от авторитета присутствия перед собой [*la presence á soi*] и от всего, что им управляется» [15:147].

В 1980 выходит книга Деррида «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и по ту сторону», в которую входят четыре работы, написанные во второй половине 1970-х гг.: «Послания», «Спекулировать – «о Фрейде»», «Носитель истины», «Вовсе». Четыре текста связаны между собой темой, которую можно было бы озаглавить «Психоанализ и почтовые отправления». Эти отправления организуют целую эпоху. Они передаются по бессознательным каналам, наследуются как «одни и те же» «установки», «оппозиции», «позиции», «отношения» и воспринимаются как данность. Они распространяются от Платона к Фрейду. Послания передаются не только от Платона с Сократом Фрейду, но и дальше – Лакану, и еще дальше – «по ту сторону». Эта книга описывает системы связи и наследования, благодаря которым Платон и Фрейд оказываются современниками, живущими в одном мире, в одной эпохе, «под одной или почти одной крышей». Письмо как то, что предполагает отправителя и получателя, сопоставляется Деррида с психоанализом. Психоанализ принадлежит эпохе письма и представляет ее. Деррида ставит перед собой задачу, – «оттолкнувшись от столь своеобразного явления, как психоанализ Фрейда, «отследить историю и технологию обработки корреспонденции» [17:8;7]. Почтовый адрес указывает на пункт назначения и вводит фундаментальный для психоанализа закон детерминированности психических феноменов. Представление о том, что каждое сообщение всегда доходит до адресата, связывает Сократа и Фрейда, Платона и Лакана, которым «доподлинно известно, что значит предназначать!» [17:139;93]. Предназначенность вычерчивает бесконечную метафизическую таблицу. Тем временем Деррида представляет себе возможность отклонения от телеологического предназначения, возможность случая, стирающего предписания судьбы. Сообщение может не найти адресата, даже если оно послано самому себе.[26] Для Деррида в «Почтовой открытке» он сам – посланное себе письмо, которое до него самого не доходит. Деррида отклоняется от цели, смещается в сторону, совершает подобно Фрейду, движение по нескончаемому обходному пути [*Umweg*]: «Я страдаю... от настоящей патологии

[26] Славой Жижек в статье «Почему письмо всегда приходит по назначению?» отстаивает позицию Лакана, приводя ряд аргументов в его пользу [113]. В частности, он пишет о том, что отправитель и является получателем. Иначе говоря, письмо не может не прийти по назначению, поскольку *пункт его назначения там, куда оно прибывает*.

назначения: я всегда обращаюсь к кому-то другому... но к кому?» [17:185;123]. Это (пред)назначение – адрес, по которому не только приходит (или не приходит) письмо, но может прийти или нет Деррида. Он мог бы сыграть с психоаналитиками злую шутку и не прийти на встречу с ними, однако приходит чужой – не аналитик, не пациент. Этой встрече и такой возможности посвящена четвертая, заключительная часть «Почтовой карточки» – «Вовсе», в которой Деррида отвечает на вопросы психоаналитиков, от лица которых выступает Рене Мажор. Текст «Спекулировать – "о Фрейде"» посвящен тем парадоксам, которые возникают в связи с суверенностью принципа удовольствия. Деррида перечитывает «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), делая еще более стремительным головокружительное движение Фрейда «по ту сторону принципа удовольствия».

В 1982 году Деррида пишет для «Форума по психиатрии и гуманитарным наукам» в Вашингтоне лекцию под названием «Мои шансы: встреча с некоторыми стереофониями Эпикура», в которой продолжает расследование темы случайности и предопределенности. В 1984 году эта работа вместе со статьями Самуэля Вебера, Алана Басса, Уильяма Керригана, Дэвида Кэрролла, Хиллиса Миллера и Авиталь Ронелл выходят в свет в издательстве университета Джонса Хопкинза в сборнике «Пользуясь случаем: Деррида, психоанализ и литература».

В 1993 году выходят в свет «Призраки Маркса», книга, которую Элизабет Рудинеско называет самой психоаналитической из всех написанных Деррида. Действительно, если психоанализ – наука о призраках, то анализ такого феномена как «призрак» оказывается в «центре» понимания самого психоанализа. Парадоксальным образом, книга не о Фрейде, а о Марксе становится самой психоаналитической в деконструктивном архиве. Более того, «бытие-с призраками» оказывается еще и «*политикой* памяти, наследования и отношения поколений» [33:15;9], тем самым, усиливая психоаналитическое звучание «Призраков Маркса».

В 1995 году в книге «Болезнь архива»[27] Деррида формулирует положения о своеобразной общей науке о памяти и архивах – архивологии. «Болезнь архива» – чтение двух книг «Человек Моисей и монотеистическая религия» Фрейда и «Моисей Фрейда, иудаизм конечный и бесконечный» Йерушалми. Деррида показывает, как

[27] Французское название книги, *Mal d'Archive*, можно прочитать и как «Боль архива», и как «Хандра архива», и как «Тоска архива», и как «Зло архива», и как «Беда архива», и как «Трудности архива».

фрейдовская мысль обращена к деконструкции истории и события, как Фрейд в тексте Библии обнаруживает возможность бессознательного архива. Психоаналитик ставит под вопрос основополагающее для историка различие между действительно бывшим и возможным, между существовавшим и несуществовавшим. В истории, в архиве вновь действует логика следа: смысл не может просто присутствовать или просто отсутствовать. Задача историка – борьба с вытеснением архива, возвращение архива и анализ его вытеснения.

В 1996 появляется состоящая из трех очерков[28] книга «Сопротивления – психоанализ». Название этой книги, *Résistances – de la psychoanalyse*, может быть переведено и как «сопротивления – о психоанализе» и «сопротивление психоанализа». Речь в ней, конечно, об одном из ключевых феноменов психоаналитической теории, практики и институциализации, о двух сопротивлениях, «внутреннем» и «внешнем». В новых условиях психоанализ испытывает новое сопротивление, и задача Деррида – исследовать это возвращение «внешнего» сопротивления психоанализу. В пределах же самого психоанализа сопротивление – «внутреннее» сопротивление психоанализа – призвано вырабатывать своего рода аналитический иммунитет.

В 2000 году Деррида выступает с речью в Париже перед ассамблеей психоаналитиков, организующих «Общие штаты психоанализа». Его речь называется *États d'âme de la psychanalyse*,[29] что можно перевести и как «Штаты души психоанализа», и как «Состояния души психоанализа». Подзаголовок выступления указывает на основную тему – «Невозможность [пребывания] по ту сторону суверенной жестокости». Суверенность, автономия, жестокость, психоанализ и политика, психоанализ и этика – эти вопросы Деррида изучает, перечитывая переписку Фрейда с Эйнштейном «Почему война?».

В 2001 году Деррида получает премию Теодора Адорно и выступает с речью во Франкфурте. В 2002 году речь эта выходит в виде

[28] Все три очерка «изначально» – тексты лекций. Первая лекция, «Сопротивления», была прочитана осенью 1991 г. в Сорбонне. Вторая, «Лакан с философами», – весной 1992 г. в ЮНСЕСКО. Третья, «Быть справедливым к Фрейду», была произнесена 23 ноября 1991 года в «Большом амфитеатре Святой Анны» по случаю 30-летия публикации «Истории безумия в классическую эпоху» Фуко.

[29] В самом сборнике материалов этой ассамблеи, опубликованном под редакцией Рене Мажора в 2003 году, речь Деррида называется «Невозможное по ту сторону высшей жестокости».

отдельной книги в издательстве «Галилея». Речь свою Деррида называет «онейрофилической» [45:36], а книгу – *Fichus*. Это французское слово взято им из сновидения Вальтера Беньямина, которое тот описывает в письме, отправленном жене Теодора Адорно, Гретель. Французское слово *fichu* имеет два значения: 1) существительное – косынка, платок, шаль; 2) прилагательное – плохой, пропащий, погибший. Фраза из сновидения, которую деконструирует Деррида, – «Речь идет о том, чтобы сделать из стихотворения платок». Деррида пишет о двух подходах к материалу сновидения – философском и психоаналитическом. Первый говорит истине сновидения «нет», второй – «да». Деррида восхищается Адорно, который «не перестает сомневаться», не может выбрать между «нет» и «да», как будто «сновидение бдительнее бодрствования, а бессознательное в большей мере мыслит, чем сознание» [45:18]. Деррида пишет, что несколько десятилетий «слышит сны», слышит голоса. Эти внутренние голоса напоминают о долге перед Адорно, о том, что Деррида многим ему обязан. Эта речь – возвращение долга. Завершает свое выступление Деррида пересказом книги, которую он хотел бы написать. Третья глава этой виртуальной книги – интерес к психоанализу. Деррида говорит, что этот интерес отличает Адорно от университетских философов и сближает его и с самим Деррида, и со многими французскими философами. В этой так и не написанной книге Деррида собирается сказать о столь необходимой «политической бдительности» при чтении Фрейда.

В 2001 году выходит книга диалогов с историком психоанализа, Элизабет Рудинеско «Еще что завтра...». Название это связано с вопросом Виктора Гюго: «Еще что завтра нам предстоит сделать?» Различные аспекты психоанализа, разумеется, затрагиваются повсеместно, во всех девяти разделах книги, но непосредственно с ним связан последний – «Похвала психоанализу».

ДЕРРИДА СВОДИТ ФРЕЙДА С ХАЙДЕГГЕРОМ

Итак, речь идет об отношениях Деррида и Фрейда. Можно читать Деррида через Фрейда и Фрейда через Деррида. Именно такую стратегию использует и сам Деррида. И знакома она ему еще с юности, когда в своем дневнике он сводит вместе тексты Руссо и Ницше [42:18].

Одним из наиболее интересных *для нас* примеров такого *взаимного анализа* двух текстов может служить «перекрестная интерпретация» Фрейда и Хайдеггера. На первый взгляд, столкновение этих двух фигур кажется совершенно неожиданным. Куда более уместным мог бы

стать, например, взаимный анализ Фрейда и Гуссерля, двух учеников Франца Брентано, один из которых занялся поиском путей к признанию бессознательного, другой – к познанию сознания. Психоанализ и феноменология вполне комплементарны, восполнительны: Деррида цитирует Николя Абрахама: «область психоанализа располагается как раз там, куда не направлена мысль феноменологии» [15:148].[30] Однако практически в каждом тексте Деррида, непосредственно связанном с Фрейдом и психоанализом, появляется имя Хайдеггера,[31] философа на первый взгляд далекого от психоаналитической проблематики, философа, у которого, в частности, никогда не заходит речь ни о теле, ни о сексуальности. Хайдеггер привлекает Деррида «экзистенциальным звучанием», которого нет у Гуссерля [42:84], а также настойчивой проработкой проблематики смерти, которая, размечая пределы феноменологического проекта, разделяет Хайдеггера и Гуссерля, очевидно сближая при этом Хайдеггера с Фрейдом.

Более того, вопреки кажущейся непсихоаналитичности мышления Хайдеггера, его можно считать, по меньшей мере для Деррида, связующим звеном между психоанализом и деконструкцией. В целом ряде текстов Деррида показывает, что постоянная высокая оценка голоса, присвоения, аутентичности у Хайдеггера находятся в состоянии конфликта с его собственным проектом деструкции западной метафизики. Кажущаяся непсихоаналитичность Хайдеггера начинает рассеиваться, как только мы принимаем во внимание тот факт, что пространством его работы, как и у Фрейда, оказываются речь, язык, мышление. Именно тщательное исследование языка, языка-и-мышления сближает Хайдеггера с Фрейдом.

Деррида постоянно сводит Хайдеггера и Фрейда вместе,[32] он наталкивается на книги о Фрейде и Хайдеггере,[33] соединяет их

---

[30] Приведем здесь пояснение Н.Автономовой: «Вопрос о психологических нагрузках процессов чтения и письма и о первичном конструировании объектов решает психоанализ, а феноменология в лице Гуссерля напоминает нам о том, что построение идеальной объективности невозможно без повторения, закрепления, а значит и письма» [92:39].

[31] Хайдеггер призывается в тексты Деррида не только «через Фрейда», но и «через Ницше». Возникает даже такое ощущение, «будто Деррида обнаруживает своего Ницше вместе с Хайдеггером и вопреки ему» [166:xxxiii].

[32] Даже в эстетическом анализе, посвященном «Ботинкам» Ван Гога, деконструкция статьи «О художественном творении» Хайдеггера не обходится без бисексуальной символики, в частности ботинок, у Фрейда [13:305-6].

[33] «... а также я наткнулся на две книги с фотографиями, которые обошлись мне очень дорого, одна книга о Фрейде, очень богато иллюстрированная, другая – о Хайдеггере...» [17:305;203].

телефонным проводом,[34] утверждает, что они ищут друг друга (но не могут найти, ведь они – два великих призрака великой эпохи), освобождает место в своем письме для их встречи:

> «Здесь я представляю Фрейда и Хайдеггера как два великих фантома «великой эпохи». Два переживших себя предка. Они не знакомы друг с другом, но, по-моему, они образуют пару именно по причине этой особенной анахронии. Они связаны между собой, не переписываясь и не читая писем друг друга» [17:308-9;206].

Еще один из моментов, связывающих Фрейда, Хайдеггера и Деррида, вопреки анахронии, – само *время*, точнее миф о данности времени. Для Фрейда, время – результат символизации пространства, результат установления принципа реальности, результат игры присутствия и отсутствия (Fort/Da). Время психического пространства, время бессознательного, время сновидений – современность, совмещение времен. В бессознательном, как пишет Фрейд, нет времени. Подразумевает он отсутствие линейного времени, времени принципа реальности. Если сновидение, как он полагает, – это воспоминание, тогда прошлое «присутствует» в настоящем; иначе говоря, настоящее (переживание) «искажено» прошлым. Если сновидение, как утверждает Фрейд, – реализация желания, тогда будущее «присутствует» в настоящем; иначе говоря, настоящее (переживание) «искажено» будущим. Кавычки «присутствия» сигнализируют, во-первых, о том, что прошлое и будущее в настоящем перестают быть таковыми. Во-вторых, контаминация настоящего присутствия делает его не настоящим присутствием, не абсолютным присутствием, а значит, не присутствием как таковым. В-третьих, едва ли правомерно говорить о настоящем бессознательного, того, «что» здесь и сейчас не отдается присутствию, того, «что» теряет свой статус, обретая качество сознания. Деррида и Хайдеггер в свою очередь подвергают критике расхожее представление о времени. Согласно этому представлению, во-первых, время имеет линейный характер, во-вторых, в этой линейности привилегированное положение получает «настоящее». Линейный характер времени связан с «линеаризацией письма и линеаристским пониманием речи» [3:201;105.– перевод изменен], с понятием знака и его историей, т. е. с основаниями

[34] «...демон говорит с Фрейдом, напрямую, из потустороннего мира, как его фантом, который говорит ему “погоди”, *hold on*, не клади трубку, не прерывайте, соединяю с Хайдеггером...» [17:52-3].

метафизики присутствия. Представление о настоящем времени основывается на кажущейся данности и объективности восприятия. Эпистемология метафизики присутствия построена на таком представлении о восприятии, позволяющем *непосредственно* встретиться с познаваемым объектом. Фрейд, описывая в своих работах взаимодействие систем памяти и восприятия, показывает невозможность гипотетически чистого восприятия. Особенности восприятия сверхдетерминированы психической реальностью воспринимающего: его желаниями, фантазиями, памятью. «Абсолютно реальное» время просто невозможно:

> «то, что называют реальным временем... можно противопоставить времени отсроченному [*temps différé*], никогда не бывающему чистым. То, что называют реальным временем, это просто предельно редуцированное различание [*différance*], чисто же реального времени нет, поскольку само овременение [*temporalisation*] структурируется исходя из игры ретенций и протенций, следов: условием возможности живого присутствующего [*présent vivant*], абсолютно реального служит уже память, антиципация, т. е. игра следов [40:144-5]».

Вопрос о времени, конечно же, не просто сводит Фрейда с Хайдеггером, но позволяет им встретиться на территории письма Деррида. Этот вопрос предельно важен для деконструкции. Более того, можно сказать, «деконструкция – мышление времени, ее можно представить как переворачивание концепции времени» [107:131]. Не удивительно, что Фрейд может встретиться не только с Хайдеггером, но и с Платоном, ведь по Фрейду, бессознательное, психическое не знает и не хочет знать рационального, логического времени. К тому же, как можно говорить о плавном поступательном течении времени, о прошлом, настоящем и будущем в эпоху коммуникационных технологий, то и дело расстраивающих время.

Другой вопрос, сводящий вместе Фрейда и Хайдеггера, касается уже не «чистого времени», а «чистой природы». Если для Деррида, как и для Фрейда, человек всегда уже технологичен, он – «разновидность бога на протезах» [81:312], то метафизичность Хайдеггера отличается поиском первичной природы, *физики*, не оскверненной человеческим *техне*.

Эта человеческая природа заключает животность человека. Человек Хайдеггера – рациональное животное: «с одной стороны,

рациональность как дух, с другой, – животность как тело» [28:92]. Для Фрейда эта граница души и тела становится областью крайнего интереса – пограничной областью действия влечений, связующих переводом биологическое с психологическим.

Удивительно, но особенно сильное чувство вызывает в человеке не его (хайдеггеровская) природность, животность, но «собственно» человеческое – душа, дух, призрак [*Geist*]. Это чувство – жуткое [*Unheimlichkeit*]. Жуткое чувство объединяет Хайдеггера с Фрейдом. Фрейд посвящает ему отдельную работу [81]. Оно же оказывается центральным для «Бытия и Времени» Хайдеггера [40].

И, наконец, Фрейда с Хайдеггером сводит вместе еще одно чувство – вины и долга [*Schuld*]. Хайдеггер полагает структуру *Schuldigsein* «за рамками всякой субъективности, любого отношения к объекту, любого значения и в особенности любого сознания» [17:410;282]. С психоаналитической точки зрения, утраченный объект, потерянная с ним связь делают вину бессознательной, но в то же время *как чувства* вина и долг осознаются. Важно то, что вина, во-первых, всегда уже задним числом [*nachträglich*] связана с тем или иным объектом, во-вторых, в ней можно обнаружить этиологические следы ранних объектов. У Фрейда вина и долг обнаруживаются не «за рамками всякой субъективности», но, будучи агентами инстанции *сверх-я*, обрамляют, точнее – разграничивают субъект, переводят его на язык культуры.

КРИТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ

Помимо «собственно» текстов Деррида о психоанализе, в данной книге, конечно же, цитируются работы, в которых говорится о Деррида и Фрейде. В частности, необходимо отметить так называемую «деконструктивную критику», возникшую в США вокруг группы «сторонников» Деррида в Йельском университете. В 1979 выходит книга «Деконструкция и критицизм», в которой помимо исследования Деррида «Переживая. Границы», опубликованы работы тех, с кем в первую очередь поначалу ассоциируется деконструкция в Америке – Пол де Ман, Джеффри Хартман, Хиллис Миллер. Разумеется, что речь не идет о неком гипотетически однородном корпусе сторонников Деррида. У Деррида, по-видимому, достаточно оснований утверждать, что «само понятие Йельской школы – продукт академической прессы» [31:76], что объединение произошло благодаря *сопротивлению* консервативным

йельским преподавателям: «мы объединились перед лицом врагов, активных противодействий» [31:76]. Так «идентичность» «субъекта» – «Йельская школа» – возникает извне, благодаря внешнему сопротивлению.

Следует отметить, что как литературная, так и художественная критика во многом основывается на стратегиях деконструкции и психоанализа, и, стало быть, она, *так или иначе*, занимается проработкой концептуальных аппаратов Фрейда и Деррида. Более того, на критической территории происходит встреча Деррида и Фрейда. Даже само название отдельных сборников сближает понятия деконструкции и психоанализа. Так, например, «Смещение и деконструкция» прослеживает, по словам его редактора, Марка Крупника, «траекторию, ведущую от «Толкования сновидений» Зигмунда Фрейда к самым последним работам Жака Деррида» [123:1].

Именно чтение конкретного текста становится тем полем, на котором Деррида встречается с критиками и аналитиками. Это может быть текст литературного произведения, текст, описывающий клиническую симптоматику или текст кино. В этом отношении, как подчеркивает одна из переводчиц Деррида Барбара Джонсон, «слово "де-конструкция" теснее связано со словом "анализ", этимологически означающим разбор, чем со словом "деструкция"» [111:xiv], а «деконструкция – одна из форм того, что долго называли критикой» [111:xiv], поскольку критика любой теоретической системы не заключается в обнаружении ее дефектов и недостатков и не направлена на улучшение системы; критика – анализ, сфокусированный на основаниях возможности этой системы; критик направляет свои усилия на то, что кажется естественным, очевидным, универсальным, дабы показать, что у всего есть своя история, свои последствия, свои причины, свои культурные, а не природные основания.

Впрочем, здесь стоит сделать важное замечание относительно высказывания «деконструкция – одна из форм того, что долго называли критикой». Деррида оказывает настойчивое сопротивление таким конструкциям, как «деконструкция – это...». Он предпочитает говорить о том, чем деконструкция *не* является. В «Письме японскому другу» он вкратце показывает, что деконструкция – не анализ (поскольку не ищет неразложимых элементарных начал), не критика (поскольку не выносит суждения), не метод (поскольку не дает некий свод правил), не акт, не операция (поскольку не предполагает, что предмет деконструкции – «пассивный», «пациент») [25:390-1]. Деррида подчеркивает: деконст-

рукция – не критика [45:45], по крайней мере, в общепринятом или кантовском значении этого слова: «инстанция “кринейн” или “кризис” (решение, выбор, суждения, отличия) сама по себе, как и другие, принадлежащие аппарату трансцендентальной критики, оказывается одной из “тем”, или одним из важнейших “предметов” деконструкции» [25:390].

Деконструкция разрушает не значение читаемого текста, а утверждение однозначного господства одного способа означения перед другим. Чтение, как пишет Деррида, всегда должно быть нацелено на незаметные для автора отношения между тем, чем он управляет, и тем, что в языковых моделях не поддается его контролю. Деконструктивное чтение предполагает, что риторика не обязательно совместима с «собственно» высказыванием, с якобы лежащим на поверхности значением.

Говоря об ограниченности литературы об отношениях Фрейда и Деррида, следует сказать о том, что целый ряд мыслителей[35] исследуют места их встреч. Это Рене Мажор и Филипп Лаку-Лабарт, Сара Кофман и Авиталь Ронелл, Самуэль Вебер и Гайатри Чакраворти Спивак, Алан Басс и Жан-Люк Нанси, Барбара Джонсон и Наталья Автономова. В предисловии к своему переводу «О грамматологии» Н.Автономова делает крайне важное для нас замечание о том, что в этой книге Деррида очевидны «элементы психоаналитического комментария (в нем есть общие психоаналитические темы – сон, желание, вытеснение и даже сублимация)» [92:10].

Деконструкция следует путем анализа конечного и бесконечного, обходными путями, на которых нет остановки, принятия окончательного решения в той или иной позиции. Деконструкция оппозиций сближает Деррида и Фрейда, размечает места для их встреч.

[35] Этим словом мы в очередной раз пытаемся избежать «профессиональных» определений, типа «философ», «психоаналитик», «критик» и т. д.

IV.
КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ ПРИСУТСТВИЯ

1.
АМБИВАЛЕНТНОСТЬ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ

А. МЕТАФИЗИКА ПРИСУТСТВИЯ

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ХАЙДЕГГЕРА, НИЦШЕ, ФРЕЙДА, ДЕРРИДА

О том, что западную философию поразила болезнь под названием «метафизика присутствия», пишет Хайдеггер. Симптомом этой болезни, на его взгляд, является поверхностное отношение к явлениям; уделяя все свое внимание присутствию, сущему, философия совершенно забыла о Бытии сущего. Хайдеггер стремится прорваться сквозь метафизические концептуальные и категориальные напластования, сформировавшиеся от Платона и Аристотеля до Декарта и Гуссерля; он пытается пробиться к тому изначальному переживанию истины, проблески которой еще можно найти у досократиков. Для Деррида подобный проект представляется предельно сложным, поскольку метафизические понятия и категории пронизывают все знание, весь опыт, всю жизнь. Метафизика присутствия [*métaphysique de la présence*] – не столько философская болезнь, сколько господствующая в западном мышлении традиция. Деконструкция Деррида направлена не на отрицание метафизических понятий, не на отказ от их использования, а на тщательное их расследование. В частности, на расследование связи метафизики с идеей присутствия.

Слово *présence* можно перевести на русский язык как присутствие, наличие, настоящее. Мы отдаем предпочтение «присутствию» несмотря на веские аргументы переводчика и комментатора «О грамматологии» Натальи Автономовой в пользу «наличия». Ее доводы сводятся к тому, что, во-первых, «присутствие» имеет казенно-бюрократический оттенок, во-вторых, с «присутствием» сложнее образовывать сложносочиненные слова типа «самоприсутствия», «сопристутствия». Однако нам кажется не менее значимым и другой аргумент: когда речь идет о деконструкции

метафизики, важным оказывается корень слова – скорее *суть* присутствия (*essence*), чем *лицо* наличия. Во-вторых, именно присутствие (*présence*), а не наличие образует симметричную оппозицию с отсутствием (*absence*).

Метафизика присутствия, как подчеркивает Деррида, – не какая-то философская теория, но *множество* доктрин, метафор, позиций. Деконструкции подвергается сама идея единой истории, единой метафизики. Что же тогда объединяется под эгидой «метафизики», «метафизики присутствия»? Метафизику присутствия можно считать «сверхмощной абстракцией», описывающей всю традицию западной мысли, которая «предполагает такие характеристики, как полнота, простота, самотождественность, самодостаточность, сосредоточенность на том, что в современном философском языке называется «здесь и сейчас» (настоящем как вечно присутствующем), нередко – данность сознанию» [92:15]. Начало свое метафизика присутствия берет в сочинениях Платона и Аристотеля, а в новой истории – у Декарта в связи с его представлением о само-присутствии. Метафизика присутствия отнюдь не ограничивается философией. Она проявляется и в политике, и в этике, и в искусстве. Присутствие принимает разные обличья: «присутствие вещи для взгляда как *эйдос*; присутствие как субстанция-сущность-существование (*усия*); присутствие временное как точка (*стигме*) сиюминутности или настоящности (*нун*); самоналичность когито, сознание, субъективность, соналичность себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление *я* и проч.» [3:126-7].

Хайдеггер сам оказывается в пределах метафизики присутствия, и влечет его в эти пределы желание добраться до истоков, до чистого, ничем не запятнанного и ничем не опосредованного *присутствия* Бытия. Несмотря на этот самый что ни на есть метафизический жест Хайдеггер, как отмечает Деррида, оказывает метафизике присутствия мощное сопротивление: «хайдеггеровская проблематика – самая «глубокая» и «мощная» защита того, что я пытался поставить под вопрос в рубрике *мысли о присутствии* [*pensée de la présence*]» [10:75]. Обратим внимание на то, что мысль о присутствии это – *защита* [*défence*]. Если деконструкция это одна из форм преодоления такой защиты, то эта операция гомологична психоаналитической работе, если понимать ее как проработку психологических защит.

Между тем, само слово «деконструкция» непосредственно связано с деструкцией Хайдеггера. Оно появляется во французском

языке в 1955 году в связи с переводом хайдеггеровского термина *Abbau*, которое Гранель и передает как «деконструкция», отличая его от деструкции. Сам же Деррида подчеркивает, что *Abbau* встречается не только у Хайдеггера, но и у Фрейда [32:226]. В обыденном языке *Abbau* может означать разработку (горной породы) или разборку (складной палатки).

Одна из «простейших» деконструктивных операций, к которым прибегают Хайдеггер и Деррида в желании указать на метафизичность присутствия, – перечеркивание. Метафизическое понятие подлежит перечеркиванию, стиранию [*sous rature*]. Однако перечеркивание перечеркиванию рознь. Кажущийся одним и тем же жест имеет разный смысл. Если ~~Sein~~ Хайдеггера указывает на присутствие, которое невозможно выразить, то ~~est~~ Деррида – метка уже отсутствующего присутствия. Перечеркивая присутствие, Деррида подчеркивает его невозможность в качестве полного, тотального всеприсутствия.

Помимо Хайдеггера, одним из предшественников деконструкции оказывается Ницше. Ту диспозицию в отношении метафизики присутствия, которую Деррида отводит Хайдеггеру, сам Хайдеггер отводит Ницше. Ницше для Хайдеггера – революционер, поставивший искусство выше истины, подрывающий метафизические устои. Он же – последний метафизик. Для Деррида Ницше важен теорией толкования, в которой нет ничего, кроме толкования толкований, и теорией игры, в которой место субстанций занимают силы. Замена субстанций силами свойственна и фрейдовской метапсихологии. Психический аппарат – это не просто область конфликтов между различными инстанциями, но сами эти инстанции несубстанциональны, они представлены действием различных сил – влечений, желаний, принципов. Именно этот аспект важен для Фрейда, когда он называет психоанализ глубинной психологией [*Tiefenpsychologie*], а бессознательное – предметом ее исследования. Именно динамическое бессознательное, конституирующееся в борьбе сил, а не бессознательное описательное, вызывает интерес Фрейда. Психоанализ представляет динамическую модель сил, а не противопоставляет субстанциональные инстанции, одна из которых занимает место в глубине, а другая – на поверхности. Не удивительно, что в критике метафизики присутствия психоаналитические изыскания Фрейда для Деррида – это «одновременно предмет *и* ресурс деконструкции» [108:243]. Присутствие относительно, всегда под вопросом, всегда уже перечеркнуто. О нем буквально невозможно говорить с учетом бессознательного

архива, непрерывной динамики психической работы, процессов вытеснения [*Verdrängung*], отрицания [*Verneinung*], отбрасывающего суждения [*UrteilsVerwerfung*].

ПРИСУТСТВИЕ. ОТРИЦАНИЕ И ВЫТЕСНЕНИЕ

Деррида приступает к расследованию метафизики присутствия уже в своих ранних работах 1960-х годов. В одном из основополагающих для деконструкции трудов, «О грамматологии», история метафизики, подобно сновидению, симптому, неврозу, психозу предстает как процесс постоянного ***вытеснения*** и ***искажения***. Искажающие механизмы, известные в психоанализе как сгущение и смещение, а в риторике как метафора и метонимия, действуют в тексте Деррида как ***механизмы защиты*** логоцентризма. Логоцентризм защищается посредством вытеснения и искажения.

Говоря о вытеснении, посредством которого учреждает себя философия, Деррида отмечает, что господствующая в ее пределах метафизика присутствия конституируется «непониманием, ***отрицанием***, маргинализацией вопросов, которые позволяют себе формулировать отдельные литературные произведения» [42:24. Курсив наш. – *В.М.*]. Итак, описывая репрессивный механизм функционирования метафизики присутствия, Деррида использует не только такие ключевые для психоанализа понятия как вытеснение [*Verdrängung*] и искажение [*Entstellung*], но и отрицание. Отрицание [*denegation, Verneinung*] – еще одна из известных в психоанализе форм защиты. Отрицание действует не только в виде непризнания чего-либо, но одновременно и как признание вытесненного: «вытесненное содержание представления или мысли может пробиться к сознанию – при условии, что оно отрицается» [79:366]. Отрицание – утверждение! Аффирмативность отрицания – отрицания вытеснения – снимает ограничения вытеснения и открывает дорогу отреагированию аффекта в силу того, что «интеллектуальная функция отделяется от аффективного процесса»: «Посредством символа отрицания мышление освобождается от ограничений, накладываемых вытеснением, и обогащается содержаниями, без которых оно не может обойтись в своей работе» [79:367]. Интеллектуальная функция суждения, таким образом, для Фрейда состоит в принятии решения о существовании, т. е. ***присутствии***, или не существовании, т. е. ***отсутствии*** какого-либо представления в психической реальности. Так, парадоксальным образом, отрицание оказывается в психоанализе признанием наличия, и одновременно – не столько

защитой, сколько условием субъективации. Субъект рождается через свое собственное отрицание.

Деконструкция и психоанализ не только обнаруживают в отрицании вытесненное, но и создают условия для его возможного возвращения. Причем, как в одном, так и в другом случае процедура этим не исчерпывается: психоанализ начинает проработку возвращенного вытесненного, деконструкция действует *всегда уже*. Деконструкция и психоанализ при этом направлены не на восстановление некой изначально истинной картины, и не на герменевтическое истолкование того или иного текста, будь то текст книги или текст симптомов, но на порождение картины, не на обнаружение истины, но на ее конструирование-деконструирование. И в том, и в другом случае толкование зависит, во-первых, от того, кто именно читает текст (одному и тому же клиническому материалу будет предъявлено столько же разных толкований, сколько будет психоаналитиков), во-вторых, и Фрейд, и Деррида утверждают бесконечное множество толкований. Более того, само понятие изначальности оказывается в психоанализе и деконструкции под вопросом.

ПРИСУТСТВИЕ ЗАДЕРЖИВАЕТСЯ

Метафизика присутствия рассматривает все события, прежде всего, с позиций логического и исторического времени. Присутствие мыслится как мир перед взглядом, сознание перед самим собой, смысл перед духом. Отсутствие же – «завуалированный мир, заблудившееся сознание, бессмыслица, смерть, развращенность, язык, отлучение от груди» [100:20]. Отлучение от груди Фрейд описывает в статье «Положения о двух принципах психического события» как отказ [*Versagung*], разрешением которого может служить установление принципа реальности. Важно отметить то, что принцип реальности лишь на первый взгляд оказывается в оппозиции к принципу удовольствия. Фрейд подчеркивает *отношения наследования* между ними. Апозиционность этих принципов подчеркивает и Деррида: «не существует противопоставления [*opposition*], как иногда считают, между принципом удовольствия и принципом реальности. Это все то же отсрочивание, различание (от) себя [*différance de soi*]» [17:441;302. перевод изменен]. Принцип реальности не отменяет принцип удовольствия, а откладывает удовольствие на потом, вводит отсрочку исполнения желания. Присутствие – удовлетворяющей груди – просто задерживается,

откладывается, замещается. Присутствие – в задержке, в отсрочке, в замещении.

Уже в своем предисловии к «Происхождению геометрии» Гуссерля Деррида показывает, что в отношении сознания, присутствия, науки, истории науки всегда имеется определенное откладывание, всегда содержится некая отсрочка начала. Для Гуссерля существует некий воображаемый момент – момент, предшествующий вхождению в язык, момент, в котором значение и сознание присутствуют друг перед другом. Момент этот навсегда остается нераспознаваемым. Это начало, это «чистое» переживание и становится объектом феноменологической редукции. В посвященной «началу в философии Гуссерля» диссертации 1954 года Деррида прослеживает тему невозможности, производности и произведенности начала. В один из решающих моментов чтения Гуссерля у Деррида возникает понятие последействия [*Nachträglichkeit*] Фрейда, которое подрывает господство настоящего, власть присутствия: Гуссерль утверждает «господство настоящего и одновременно отбрасывает в сторону «последействие» становления сознательным «бессознательного содержания», т. е. ту структуру темпоральности, которая задействована во всех текстах Фрейда» [2:70-1]. В дальнейшем этот мотив отсроченного или запаздывающего начала, начала всегда уже не совпадающего с самим собой, будет прорабатываться Деррида с учетом фрейдовского механизма *последействия*. Переживание момента присутствия всегда уже не здесь и не сейчас, всегда уже отсрочено, отложено. Присутствие задерживается. Начало не изначально. Оно откладывается.

Именно Гуссерль знакомит Деррида с проблематикой письма. В «Происхождении геометрии» Гуссерль говорит, что только письмо может придать своим объектам идеальность, только благодаря письму входят они в историю [42:21]. Присутствие идеального объекта, пред-ставленного трансцендентального идеала *я* в настоящем зависит от возможности повторения. Это повторение неизбежно содержит возможность смерти. Однако «идеальность может быть чистой [*pure*] лишь в том случае, если позволяет повторение до бесконечности. Эта бесконечность проявляется лишь в конечности: ясно, что «я есть» понимается исходя из «я умер». Эта конечность отмечена в самом высказывании [*l'énoncé*] «я» [*je*]» [100:111-2]. Впоследствии Деррида обратится к проблематике письма и идеальных объектов в психической реальности, смоделированной Фрейдом.

В работе «Голос и явление» (1967) метафизика присутствия связывается с привилегией голоса и фонетического письма в истории Западного мышления. В этой истории голос – значение и значимость присутствия объекта, присутствия значения перед сознанием, самоприсутствия в так называемой живой речи и самосознании. Сознание себя, самосознание основано на присутствии, настоящем времени, непосредственном сознании-и-восприятии. Деррида показывает, что нет такого знания, которое соответствовало бы наивной реалистической модели восприятия. Он утверждает: нет восприятия, восприятия «в собственном смысле» слова. Вера в изначальность чистого восприятия, представления (*présentation*) устанавливает метафизические основания феноменологии и классической психологии. Высказывание «восприятия не существует» (*perception n'existe pas*) означает, что «восприятие не изначально» (*perception n'est pas originaire*) [2:50]; а представление (*présentation*) всегда уже воспроизведение (*représentation*).

Метафизика присутствия (голоса, звука, сознания) действует подобно механизму защиты. Защиты от чего? От той опасности, какую представляет собой письмо, непосредственно связанное с отсутствием, со смертью. Именно с этой мысли начинается вторая часть «О грамматологии»: «Метафизика – это образцовая система защиты против угрозы письма» [3:241].

ДЕКОНСТРУКЦИЯ И ТРЕЩИНЫ В МОНОЛИТЕ

Деррида отнюдь не пытается показать, что «начало» деконструкции Западной метафизики связано с его именем. Напротив, он подчеркивает, что

> «деконструкция греческого логоса действует с самого начала нашей Западной культуры. Уже перевод греческих понятий на другие языки – латинский, арабский, немецкий, французский, английский и т. д. – или же перевод представлений и структур, выраженных на иврите или арабском языке, на язык метафизики, образует в силу введения чужеродных и сопротивляющихся элементов "трещины" [*frissures*] в кажущейся "монолитной" греческой философии» [18:167].

Так что Деррида не нужно ничего «придумывать», ему достаточно обнаруживать эти расколы, противоречия, трещины, несовпадения в «монолитном» тексте и, демонстрируя, их деконст-

руировать. Это – одна из причин, по которой Деррида зачастую говорит о себе как о читателе, а не о писателе в традиционном, метафизическом смысле слова, писателе, перед которым лежит вдохновляющий белый лист. Перед Деррида всегда оказывается лист с многослойным текстом, и его интерес направлен на его детальное и ответственное прочтение: «необходимо читать текст (который не существует «сам по себе») как, так сказать, серьезное или аутентичное свидетельство, как архив или документ, как симптом или произведение литературного вымысла, которое симулирует все перечисленные положения» [42:23]. Литература как симуляция симптома, как двойной мимесис, имитирующий процесс симптомообразования, может переписывать его с психического пространства в пространство «литературного вымысла».

Деконструкция не производится на пустом месте. Деконструкции не известно начало. В том числе и начало деконструкции. Невозможное в своем присутствии начало. Деконструкция – между письмом и чтением, писателем и читателем. Деконструкция – между бинарными оппозициями.

Б. БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ

СТРУКТУРАЛИЗМ, СЕМИОЛОГИЯ И БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ

Бинарные оппозиции как продукт рациональности, дискурсивного мышления, логоса стали объектом тщательного изучения структурализма в лингвистике, этнологии, семиотике, нарратологии. Ролан Барт пишет, что на бинарный характер языка обратили внимание в фонологии, и задается вопросом: является ли этот характер абсолютным? «Якобсон полагает, что да; по его мнению, фонологические системы всех языков могут быть описаны при помощи всего двенадцати бинарных различительных черт, присутствующих или отсутствующих. Мартине оспорил и уточнил идею универсальности бинарного принципа; бинарные оппозиции преобладают, но универсальность бинарного принципа далеко не очевидна» [95:153].

В паре оппозиций один из членов негативным образом отражает другой член. Так отсутствие – нехватка присутствия, зло – то, что отпало от добра, ложь – искаженная истина и т. д. Иерархический порядок в пределах оппозиции предоставляет одному понятию

приоритет, как во временном, так и в качественном отношении. Так, привилегированным статусом наделены целостность, единство, непосредственность, идентичность, присутствие. Бытие «вообще» определяется в Западной метафизике как присутствие.

Разрушение оппозиций – угроза дестабилизации мира, угроза объясняющей мир метафизической парадигме. Причем, с психоаналитических позиций, скорее можно говорить о том, что угроза эта исходит не из внешнего мира, но из апозиционности, то есть неоппозиционности бессознательного. Бессознательные представления непротиворечивы. Место логики «или/или» занимает логика «и, и». Противоположности не выражаются в бессознательном/сновидении, противоречие невозможно, «ни один элемент, способный найти себе прямую противоположность, не показывает сразу, имеет ли он в мыслях сновидения положительный или отрицательный характер» [52:262].

Метафизическая «эпоха логоса» строго учреждает свои основания на противопоставлении внешнего/внутреннего, означаемого/означающего, знака/объекта, чувственного/умопостигаемого. Эти оппозиции, – подчеркивает Деррида, – поддерживаются и даже просто считаются само собой разумеющимися даже среди наиболее бдительных лингвистов и семиологов.

На основе оппозиции чувственное/умопостигаемое зиждется метафизическое понятие знака как единства означаемого/означающего. Метафизика присутствия полагает данностью единство означающего и *присутствующего* в нем означаемого. Предпринимаемая Деррида деконструкция знака и «оказывает воздействие на все остальные основания концептуального здания метафизики» [100:39]. Если для Соссюра означаемое и означающее неразрывны, это – две стороны одного листа бумаги, то для Деррида они находятся в постоянном движении, в непрерывном смещении. Впрочем, предпосылки для этого смещения уже содержатся в тезисе де Соссюра о *произвольности знака*. Слова и объекты/мысли никогда не образуют однородное единство. Знак отмечает место различия. Более того, означаемое *всегда уже* представлено в означающем. Означающее, указывает Деррида, вступает в игру означения лишь благодаря своей способности к повторению, таково условие его идеальности. Знак возможен только благодаря своей воспроизводимости. С момента его появления уже нет никакой возможности встретиться в той или иной мере с чистотой «реальности», «единства», «сингулярности» «субъекта». Знак в идеальности своего повторения нарушает господство сингулярности

присутствия. Невозможно примирить господство присутствия и необходимость повторения. В результате и воспроизводящая, репрезентирующая функция знака оказывается под вопросом: если нет «чистого», «собственно» «изначального» представления, то нет и оппозиции представление [*présentation*]/воспроизведение [*représentation*], а значит, и оппозиции присутствие/отсутствие.

Знак представляет лишь себя самого, обращен к самому себе, указывает на себя. По меньшей мере, потому, что невозможно изображение «самой вещи». Появление «самой вещи» невозможно, поскольку «вещь как таковая не существует» [3:482]. Деррида пишет, что даже если бы и существовала некая изобразительная стадия письма, то и тогда образ оказывался бы лишь восполнением. Репрезентация делает невозможным присутствие, всегда отсылая к некоему отсутствующему присутствию, некоему первому представлению. Поскольку *представление* возникает как *всегда уже воспроизведение* по мнесическим следам *уже некогда бывшего*. Только вот некогда бывшее становится таковым уже *после* воспроизведения.

Деррида пишет, что стоило бы вообще отказаться от понятия и слова «знак», поскольку «значение “знака” всегда понималось и определялось в смысле знака чего-то, означающего, отсылающего к какому-то означаемому, означающего, отличного от своего означаемого» [8:355;412]. Для Деррида знак не вторичен, поскольку он не появляется *после* объекта. Само слово «объект» – тоже знак (в «Грамматологии» Деррида ссылается на Ламберта, предлагающего свести теорию вещей к теории знаков, и Пирса, для которого манифестация вещи не обнаруживает присутствия, но создает знак). Знак

> «это как бы отложенное присутствие... знак, откладывая присутствие, мыслим лишь *начиная* с присутствия, которое он откладывает, и *в перспективе* отложенного присутствия, которое имеется в виду вновь присвоить. Согласно сей классической семиологии, подстановка знака вместо самой вещи одновременно и *вторична*, и *временна*» [19:9-10].

Иначе говоря, традиционно считается, что объект существует прежде знака, что возможно непосредственное восприятие этого объекта вне знака. Деррида не говорит, что объекту предшествует знак, но утверждает предшествующее и объекту, и знаку различание. Он пишет:

«если попробовать поставить под сомнение этот характер временной вторичности подмены, сразу, несомненно, становится видно, как о себе заявляет нечто вроде изначального различания. Если усомниться в том, что знак имеет вторичный и временный характер, если предположить "изначальность" различания, тогда, во-первых, нельзя будет понимать само это „различание в рамках концепции 'знака', которая всегда подразумевала представление присутствия", и, во-вторых, „под сомнением оказывается сам авторитет присутствия"» [19:10].

Парадокс соотношения знака и обозначаемого объекта, денотата заключается в том, что знак обретает свое значение при встрече с тем объектом, вместо которого он используется, но встреча эта возможна лишь в отсутствии знака. Даже если речь идет о пиктографическом изображении, означающее «дает трещину». Оно расщепляется на звуковую и изобразительную составляющие, отсылает к звуку и к образу. Причем, трещина эта разделяет две ветвящиеся системы: образ встраивается в цепочки различающихся в пространстве предметных представлений, а звук вписывается в цепочки акустических различий.

Деррида пишет:

«есть два совершенно разных способа стереть разницу между означающим и означаемым: один, классический, состоит в том, чтобы ограничить или сделать означающее производным, то есть, в конечном счете, ***подчинить*** знак мысли; другой, который мы выдвигаем здесь против предыдущего, состоит в постановке под вопрос всей системы, в которой функционирует предыдущая редукция, и прежде всего – противоположности чувственного и умопостигаемого» [8:413].

Чувственное переживание для Деррида, вслед за Фрейдом, – не «чистая», «непосредственная» встреча с актуальной реальностью. Оно всегда уже предстает как след, а не как некое чистое присутствие. Само понятие «переживание как данность» перечеркивается, подвергается стиранию:

«подобно всем понятиям, которые нам здесь служат, оно принадлежит истории метафизики, и мы можем им пользоваться лишь под знаком стирания [*sous rature*]. "Переживание" всегда устанавливало связь с присутствием,

независимо от того, принимала ли эта связь форму сознания или нет. Нам следует... исчерпать ресурсы понятия переживание прежде чем достигать или для того, чтобы достичь посредством деконструкции его предельных оснований. Это единственный способ, которым можно одновременно избежать "эмпиризма" и "наивной" критики переживания» [3:186;89. – перевод изменен].

Деррида деконструирует не только оппозицию знак/денотат, но и две стороны самого знака. Сторона означаемого – понятие, идеальный смысл; сторона означающего – образ. Деконструкция знака Соссюра осуществляется в первую очередь благодаря Соссюром же и введенному принципу произвольности знака. Этот принцип разрушает жесткую связь между означаемым и означающим. Вслед за Лаканом Деррида подчеркивает непрерывность смещения означающих вдоль отделенных от них непреодолимой чертой означаемых. Этот момент является принципиальным не только для Лакана, но и для Фрейда, который описывает скольжение означающих в последней главе «Бессознательного». При шизофрении, по мысли Фрейда, снятое с объектов либидо не ищет новых объектов, а возвращается к себе. Словесные представления при этом возвращаются к своему пределу, т. е. к телу, шизофреническая речь становится «языком органов». При этом словесные представления не просто преобладают над предметными, но обретают автономию. Сходство словесного выражения, а не сходство обозначаемых вещей предписывает шизофреническую работу речи. Речь движется по пути свободных ассоциаций; представление об объекте *распадается* на словесное представление и представление предметное, на идеальное понятие и образ, в терминах Соссюра. При этом сохраняется нагрузка лишь словесных представлений. В действие вступает то, что Фрейд называет первичным процессом, т. е. свободное смещение энергии согласно законам сгущения и смещения. Слово и образ не совпадают, поскольку именно сходство словесного, акустического выражения, а не сходство обозначаемых вещей предписывает замещение.

БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ У ФРЕЙДА

Ориентация в практической, как ее называет Фрейд, реальности осуществляется за счет расщепления всех ее основных проявлений на бинарные оппозиции, которые классифицируют объекты, события, отношения в мире. Благодаря этой сетке оппозиций,

дифференцирующей практическую реальность, можно принимать решения, делать выбор. Они управляют повседневной мыслью, философией, наукой.

Склонность Фрейда к дуальностям и амбивалентностям не менее хорошо известна, чем его приверженность троичным моделям. Дело даже доходит до того, что в отсутствие второго члена он идет на уравнение с двумя неизвестными. Такова история с перестройкой теории влечений. Напомним, что первая теория влечений, включавшая диаду влечения сексуальные/влечения самосохранения, была сформулирована в 1905 году, и оказалась не у дел уже в 1910 годы, когда Фрейд, разрабатывая концепцию нарциссизма, сталкивается с отсутствием противоположности влечений в направлении объекта. Нарциссизм показывает: и сексуальные влечения, и влечения самосохранения совпадают – направлены на себя. До 1920 года Фрейд сносит эту неувязку, а затем в «По ту сторону принципа удовольствия» идет на реорганизацию теории, причем не без помощи философии. Результат – уравнение с двумя неизвестными, о котором Деррида пишет:

> «Я всегда был очарован этим пассажем из "По ту сторону принципа удовольствия", где после стольких труднопроходимых гипотез и напрасных обходных путей Фрейд провозглашает явно смущенным тоном, но в котором я всегда различал какое-то лукавое удовлетворение: результат, которого мы наконец-то достигаем, в том, что у нас теперь вместо одного неизвестного – два» [17:38-9;27 – перевод изменен].

Два неопределимых, по меньшей мере, в рамках присутствия, понятия, о которых говорит Деррида, – влечение к жизни [*Lebenstrieb*], возникшее в результате слияния сексуальных влечений и влечений самосохранения, и влечение к смерти [*Todestrieb*], появляющееся в результате осмысления механизма навязчивого повторения. Так, одержимость Фрейда бинарностями оборачивается их расстройством, если не сказать деконструктивным самостиранием.

Во-первых, на вопрос о числе влечений в третьей главе работы «Влечения и их судьба» Фрейд отвечает: не два, а множество. В этой области, как он пишет, «царит большой произвол», и нет возражений против таких влечений как влечения к игре [*Spieltriebes*], влечения к разрушению [*Destruktionstriebes*], влечения к общительности [*Geselligkeitstriebes*]. Однако, добавляет он, в отношении ис-

точников имеет смысл говорить о первичных влечениях, т. е. о влечениях элементарных, неразложимых [68:132], тех, которые не поддаются дальнейшему анализу. Впрочем, сам поиск элементарных влечений не приводит его к успеху. Они вполне разложимы. Например, он говорит об элементарности сексуальных влечений, но сами они распадаются на частичные влечения [*Partialtrieben*], которые как раз таки и различаются, как по своим органическим источникам (оральное, анальное и т. д.), так и по целям (к подсматриванию, к овладеванию и т. д.). Частичные влечения оказываются элементарнее элементарных. Более того, садистическое влечение оказывается элементарнее сексуального и агрессивного, и включается «в состав» орального и анального. Так, садизм расстраивает саму оппозицию влечения к жизни и влечения к смерти.

Во-вторых, влечения, что особенно очевидно во второй теории, не противостоят друг другу, но образуют смесь [*Mischung*], диалектическое смешение: «только взаимодействие и противодействие обоих первичных влечений – эроса и влечения к смерти – объясняют разнообразие жизненных явлений, но ни одно из них по отдельности» [86:47]. И если смерть или влечение к смерти уже не поддается противопоставлению, не вписывается в оппозицию, то речь идет скорее о нерасторжимости жизни-и-смерти. Понятие смерти вписано «в» отсрочку. Жизнь – отсроченная смерть.

В-третьих, в работе, посвященной судьбам влечений, дуальность доводится Фрейдом до известного предела. Именно в самой «оппозиционной» статье и происходит деконструкция оппозиций. Посмотрим, как устроена эта метапсихологическая работа.

«Влечения» начинаются с оппозиции, которую можно обозначить как эмпирическое/теоретическое. После того, как Фрейд указывает на невозможность ни чистой эмпирики, ни чистой теории, на неизбежно приписанный теории характер эмпирики, он переходит к основной теме работы – к понятию *влечения*, которое вводится в оппозиции к раздражению. Апозиционность пограничного понятия [*Grenzbegriff*] «влечение», которое проходит *между* психическим и соматическим, приводит к различению влечений *я* и сексуальных влечений. Сама эта пара уже не является для Фрейда оппозиционной парой, по меньшей мере в течение года, с тех пор, как в работе о нарциссизме он пишет, что два этих влечения могут совпадать и тогда представляют собой одно. С другой стороны, это сексуальное влечение никогда не одно, поскольку распадается на частные влечения, примером которых

может служить следующая оппозиция – садизм и мазохизм. Однако и эта оппозиция не является по сути дела таковой, поскольку садизм вписывается в мазохизм, предполагает и восполняет его.

Пограничность влечения устанавливает закон ни/ни. Влечение расстраивает принципиальную метафизическую оппозицию душа/тело. Влечение формируется в отношениях с *другим*, по меньшей мере, начиная с той фазы, в которой этот другой, а точнее – Другая, Материнский образ доисторических времен [*urzeitlichen Mutterbild*], выступает в качестве образца [als *Vorbild*] для построения своего *собственного я*. Таков парадокс нарциссического влечения, появляющегося в отношениях с *другим*. Влечение в отличие от раздражения не является биологическим, телесным; но в то же время, оно не является и психическим, ведь как таковое оно не представлено в душе, его представляют репрезентанты влечений. Такова судьба неформулируемого в деконструированной дуальности любого влечения как пограничного понятия.

В конечном счете, все «пары» апозиционных влечений отражают у Фрейда три фундаментальные оппозиции: «Душевной жизнью вообще владеют три полярности, противоположности: субъект («я») – объект (внешний мир); удовольствие [*Lust*] – неудовольствие [*Unlust*]; активный – пассивный» [68:143;95]. Однако оппозиционность оказывается дестабилизированной, ненадежной, расстраивающейся. Во-первых, в силу того, что один член оппозиции всегда вписывается в пределы другого. Так, например, внешний мир начинается с проекции в него своего нарциссического образа. Субъект вписан в мир. Во-вторых, ввиду того, что под одной оппозицией скрывается другая. Результатом оппозиционности становится апозиционность. Оппозиция удовольствие/неудовольствие вводит принцип реальности – отсроченный принцип удовольствия – и предписывает становление – никогда не разрешающейся – оппозиции я/другой, которая в свою очередь предполагает весьма относительную дуальность активность/пассивность. На этой оппозиции уже может сформироваться в период идентификаций с другими оппозиция мужское/женское. Каждая из этих оппозиций в свою очередь может быть сведена к оппозиции внешнее/внутреннее. Граница же между внешним и внутренним подвержена постоянной трансгрессии за счет конституирующих позиции внутреннего и внешнего идентификаций.

Описание Фрейдом оппозиций показывает, что бинаризм непосредственно связан со становлением субъекта и формированием картины мира [*Weltbild*], с появлением я-*и*-другого и установлени-

ем принципа реальности, откладывающего, отклоняющего принцип удовольствия. Здесь действует различание, которое сочетает в себе значения выжидания и рас-положения. Отсрочка, откладывание на потом, выжидание оказываются «времястановлением пространства и пространствостановлением времени» [19:8].

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ОППОЗИЦИЙ

Если одной из задач структурализма была проработка бинарных оппозиций, то для постструктурализма необходимой оказывается демонстрация их искусственного, не «изначального» характера. Деконструкция бинарных оппозиций предполагает не их разрушение, а переворачивание, приостановку их действия в каждый конкретный момент. Деконструкция показывает конфликтный и субординационный характер оппозиционной структуры.

Переворачивание иерархии возможно, поскольку позиции в оппозиции не симметричны, не равноправны. Деррида систематически показывает, как западный логос поддерживается оппозициями, в которых один член всегда подчинен другому. Так, речь воспринимается как нечто оригинальное, подлинное, живое; письмо – как вторичное, мертвое; память – как внутреннее, присущее/письмо – как внешнее, техническое. Начинается эта история оппозиционного расщепления, по меньшей мере, с Платона. Парадоксальным оказывается то, что для демонстрации превосходства речи Платон пользуется метафорой письма: истинная речь для него *записана* в душе.

Деррида обнаруживает «понятия», которые не могут быть включены в бинарные философские оппозиции, но след воздействия которых при этом *всегда уже* в них обнаруживается. Эти «понятия» оказывают текстам, в которых они действуют, сопротивление, они их дезорганизуют, реорганизуют, поскольку никогда не образуют третьего понятия, никогда не позволяют разрешить вопрос о себе в рамках спекулятивной гегелевской диалектики. Из таких неразрешимых [*indecidables*] «понятий» Деррида выстраивает целые серии. Они подчиняются порядку и/и или ни/ни. Например: *грам* [*gramme*] – ни/и означающее, ни/и означаемое; ни/и знак, ни/и вещь; ни/и присутствие, ни/и отсутствие; ни/и утверждение, ни/и отрицание. *Промежуток* [*espacement*] – ни/и пространство, ни/и время. *Кусок* [*entame*] – ни/и изначальная целостность, ни/и вторичность. *Восполнение* [*supplément*] – ни/и плюс, ни/и минус; ни/и внешнее, ни/и придаток внутреннего; ни/и случайность, ни/и

сущность. *Гимен* [*hymen*] – ни/и сочетание, ни/и различение; ни/и тождество, ни/и различие; ни/и облачение, ни/и разоблачение; ни/и внешнее, ни/и внутреннее; ни/и отделяющая мембрана, ни/и соединение в браке; ни/и близость, ни/и отделение. *Фармакон* [*pharmakon*] – ни/и яд, ни/и лекарство; ни/и добро, ни/и зло; ни/и внутреннее, ни/и внешнее; ни/и речь, ни/и письмо. Эти операторы подрывают, для Деррида, действие гегелевской диалектики, в которой бинарные оппозиции разрешаются в появлении третьего члена, в результате снятия. Деррида пишет, что его усилия направлены на критику диалектики Гегеля, в рамках которой осуществляется снятие [*reluve*] бинарных оппозиций. Противоречия разрешаются в снятии [*Aufhebung*] за счет «сублимации в анамнезическую интериорность», за счет устранения различий в «само-присутствии [*presence a soi*]» [10:59]. Такие текстовые операторы как фармакон, гимен, различание, промежуток, восполнение нарушают онто-логику, подрывают устои метафизики присутствия.

Слова, позаимствованные в текстах Малларме (пробел [*blanc*], складка [*pli*], гимен [*hymen*]), Платона (фармакон [*pharmakon*]), Руссо (восполнение [*supplément*]), вводят удвоение, своего рода клеточное деление, умножение таких позиций, чей статус невозможно определить, чья судьба остается неизвестной. Например, складка создает неопределенность между имитируемым и имитирующим. Своим разворотом на себя она деконструирует оппозиции объект/субъект, активный/пассивный.

Деррида отнюдь не питает иллюзий насчет окончательного преодоления оппозиций. Он постоянно напоминает нам о том, что иерархии бинарных оппозиций заряжены стремлением вернуться в исходное состояние, что после переворачивания они моментально восстанавливаются. Деконструкция оказывается сродни психоанализу в том, что предполагает нескончаемую работу. Оппозиции должны переворачиваться и смещаться вновь и вновь. Деконструкция вновь и вновь повторяется. Таким образом, можно говорить не только о «Конечном и бесконечном анализе», но и о «Конечной и бесконечной деконструкции». Деконструкция «обеспечивает возвращение вытесненного, отменяя тот закон, который отдает приоритет голосу, патриархальности, рациональному сознанию и греко-христианскому логосу» [123:3]. Одним из механизмов деконструкции бинарных оппозиций становится смещение. Термины философской оппозиции сначала переворачиваются, т. е. переворачивается иерархия или структура господства, а затем члены оппозиции смещаются.

СМЕЩЕНИЕ ПРОТИВ СНЯТИЯ

Психоаналитическое смещение [*Verschiebung*] повсеместно появляется у Деррида как альтернатива гегелевскому снятию [*Aufhebung*]. Он сопоставляет и противопоставляет эти два способа преодоления оппозиций. Механизм смещения Фрейд описывает в «Толковании сновидений» в связи с искажающей деятельностью работы сновидения. Смещение – принципиальное проявление первичных процессов движения несвязанной энергии. Смещение – свободное движение психического заряда [*Besetzung*] от одного представления к другому по ассоциативным путям. Такова нейропсихологическая модель Фрейда, разработанная в 1895 году в «Наброске одной психологии». Теория смещения основана на экономической точке зрения, согласно которой энергия нагрузки [*Besetzung*] способна отделяться от одного представления и переходить на другое.

Фрейд разрабатывает понятие смещения параллельно выработке психоаналитического представления о неврозах. Уже в «Исследованиях истерии» одним из принципиальных становится положение о независимости аффекта от представления: аффект как энергия способен свободно смещаться с одного представления на другое. В клинике смещение очевидно проявляется в фобиях и навязчивых состояниях. В этих случаях посредством смещения осуществляется и замещение: энергия смещается с вытесненного представления на представление замещающее. Происходит замещение в смещении [*Verschiebungsersatz*]. Этот феномен Фрейд описывает в «Бессознательном» на примере образования фобий при истерии страха: либидо, снятое с вытесняемого представления, проявляется в виде страха, и затем снятая с представления энергия смещается и соединяется с замещающим представлением.

Несмотря на то, что смещение представляется как пространственное изменение, оно подразумевает и временной сдвиг, поскольку оно «занимает время и производит время» [157:73]. Смещение предписывает пространственное перемещение и замещение, сближаясь, тем самым, с операцией сгущения. Впрочем, это проясняется *post factum*. Смещение включает время задним числом [*nachträglich*] в осмыслении первичного процесса.

В дальнейшем в психоанализе (в версии Лакана) происходит смещение значения этого понятия. Смещение смещения. Роман Якобсон соотносит смещение с риторическим тропом – метонимией, причем этот троп не менее важен. Для Лакана метонимия –

средство, благодаря которому в бессознательном структурируется желание. У него место энергии занимает желание, а место ассоциативных путей – цепочки означающих. Работа бессознательного производится, согласно Лакану, по законам означающего. Следуя за Фрейдом, который сместил относительно друг друга два плана работы сновидения, Лакан подчеркивает свободное движение означающих; они становятся скользящими, свободно смещающимися.

Для Фрейда же смещение непосредственно связано с децентрацией субъекта. В частности, во сне: центр манифестного содержания сновидения не совпадает с центром содержания латентного. В «Толковании сновидений» манифестное содержание сновидения как бы иначе центрировано относительно сновидных мыслей, центром которых является совсем другой элемент. Смещение децентрирует оппозиции. В том числе и оппозицию латентное/манифестное. Нет ни одного текста сновидения, ни другого. «Есть» лишь работа, преобразующая бессознательные мысли. Смещение и представляет собой один из видов этой работы. Центральное представление в результате работы смещения утрачивает свое господствующее значение, смещается с центральной позиции, замещается другим. Смещение запускается, в частности, неразрешимыми понятиями, которые не расположить ни на одной из оппозиционных сторон. Примером такой неразрешимости служит для Деррида платоновский «фармакон».

ИСТОРИЯ ФАРМАКОНА

Расследуя отношения мифологии с философией, Деррида в «Фармации Платона» (впервые опубликованном в 32 и 33 номерах журнала «Тель Кель» за 1968 г.) обращается к платоновским диалогам, к позициям учреждения философии в борьбе Платона с софистами. Одним из процессов основания философии оказывается, как показывает Деррида, подавление, вытеснение, унижение письма.

Приговор, который Платон от лица Сократа выносит в «Федре» письменности, и его хвала речи становятся одним из основных догматов платонизма и одной из фундаментальных оппозиций метафизики присутствия. По ходу чтения диалога Деррида раскрывает те, в первую очередь риторические, особенности текста Платона, которые сопротивляются платонизму.

В заключительной части диалога Сократ рассказывает историю о боге Тевте (Тоте), которому приписывают изобретение пись-

менности, помимо счета, геометрии, астрономии, игры в шашки и кости. Тевт приходит к царю Египта Тамусу и показывает свои искусства, предлагая передать их всем египтянам. Постепенно дело доходит до письменности, и Тевт говорит:

> «“Эта наука, царь сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости”. Царь же сказал: “Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой – судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость”» [155:186/274e-275a].

Деррида анализирует эту сцену в рамках семейных отношений, семейных ролей, а точнее – обращает внимание на то, что диалог сценичен, даже театрален, а сцена – семейна. В ней представлены: отец, законнорожденный сын и сын незаконнорожденный. Царь Тамус – *отец* египтян; Тевт предлагает ему в качестве «средства для памяти и мудрости» письмена; Тамус их отвергает, поскольку «отец всегда с подозрением относится к письменам и надзирает за ними» [9:94]. Отцовская позиция, согласно платоновской схеме, предписывает начало и власть речи *логосу*: логос – отец речи, логос – закон. Однако логос – еще и сын речи, ведь без речи логос – всего лишь письмо, «специфика письма связана, таким образом, с отсутствием отца» [9:95]. Царь, отец логоса, утверждает свой авторитет над богом «отцом письмен». Настойчивое действие отцовского дискурса, навязчивое появление сцены (письма как) отцеубийства у Платона ведет Деррида к размышлениям об отношениях отцовства с языком, к двусмысленности, вызванной тем фактом, что сам Платон – сыновья фигура в отношении авторитета (голоса/логоса) Сократа. Сократ всегда играет в диалогах роль отца, или на худой конец – старшего брата. Преданный же письму Платон становится сам писцом-отцеубийцей. Сократ «говорит» голосом отца, он – «носитель-речи отца. И Платон ***пишет, начиная с момента его смерти***. Все платоновские тексты [*écriture*], <...> таким образом, связаны со смертью Сократа, в ситуации письма,

обвиняемого в "Федре"» [9:185]. Своим «собственным» письмом «Платон обвиняет себя, свой текст, и "платонизм" это одновременное общее повторение этой семейной сцены и невероятное стремление ее подчинить» [9:209].

Разбирая метафорический строй текстов Платона (и, разумеется, не ограничиваясь «Федром»), Деррида показывает: отец – не просто «добро», но и господин, и солнце, и капитал. Система смещений и замещений образует взаимодополнительные ряды, восходящие к логосу: «добро (отец, солнце, капитал), таким образом, – скрытый источник *логоса*, источник просвещающий и ослепляющий» [9:102]. Логоцентризм оказывается неразрывно связанным с размещением в центральной позиции отца, его фаллоса, его капитала.

В отличие от мертворожденного письма, *логос*, для Платона, – живое, одушевленное создание, рожденный божественной природой организм. Сократ прямо сравнивает речь с живым существом: «всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, – у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому» [155:174]. Иначе и быть не может, ведь отец – всегда отец логоса, звучащего голоса. Отец говорит. Понятно, что Тот не только несет ответственность за письменность, но он же – бог смерти. Тот вписывает одну позицию оппозиции в другую, подчиняется логике и/и; «этот бог воскресения меньше интересуется жизнью или смертью, чем смертью как повторением жизни и жизнью как повторением смерти» [9:115]. Деррида, разумеется, подчеркивает его апозиционный характер: он никогда не присутствует, никогда не появляется лично, «он – бог не-идентичности» [9:115].

Однако Тот – не только бог письма и различных искусств, не только бог смерти, но и бог врачевания. Он кладет конец жизни и возвращает к жизни. Он – бог *фармакона*. Слово «фармакон», которое по-гречески означает *и* «лекарство», *и* «яд», можно сказать, становится «основным» оператором деконструкции оппозиции письма и речи: «"Сущность" фармакона в том, что у него нет постоянной сущности, нет "собственного" характера, ни в каком смысле (метафизическом, физическом, химическом, алхимическом) не является он сущностью» [9:156]. Фармакон оказывается не субстанцией, но средой, в которой субстанции различаются. Фармакон показывает: слова – различия, а не тождества.

Используя понятие «фармакон» применительно к письму, Платон не говорит, какое именно значение он имеет в виду, ле-

карство или яд. Фармакон ведет к совместному «присутствию» и одного значения, и другого. Какое бы значение ни подразумевалось, тень значения «второго» всегда уже ложится на «первое» и оставляет на присутствующем значении пятно своего «отсутствующего присутствия». «Латентное» значение парадоксальным образом присутствует в отсутствии. Фармакон подрывает само понятие присутствия. В действии оказывается логика восполнительности Деррида и логика бессознательного Фрейда.

Переводчики с греческого, выбирая для перевода «фармакона» «яд» или «лекарство», принимают решение относительного того, что, как подчеркивает Деррида, остается у Платона неясным, нерешенным, неразрешимым. Платоновский фармакон оказывается полем битвы за перевод, который становится переходом к философии, проходом в нее. Логоцентризм перевода фармакона предполагает выбор одного, адекватного контексту значения, яда или лекарства. В русском переводе фармакон чаще всего оказывается «средством», тем, чьи качества неопределенны. Средство – способ для продвижения к цели, нечто необходимое для ее достижения; и яд, и лекарство – средства. Неопределенность русского перевода в то же время не содержит прямых отсылок ни к яду, ни к лекарству, скажем французского перевода – *remède* (лечебное средство, лекарство), *poison* (яд, отрава). *Фармакон* сохраняет и поддерживает двусмысленность, о нем нельзя сказать, хороший он или плохой; у него нет сущности, эйдоса. Фармакон – среда, в которой производится дифференциация в целом. Фармакон – движение, место, игра и производство различий [9:158]. «Свободные» ассоциации ведут Деррида от «фармакона» в самые разные контексты: медицины, живописи, политики, сельского хозяйства, закона, сексуальности, праздника, семейных отношений, парфюмерии. В этом последнем случае *фармакон* – определенно не субстанция: благоухание «трансформирует... космос – в косметику» [9:177].

Значения рассеиваются, рассредоточиваются, размножаются. Фармакон «содержит в себе» следы множества родственных слов, он всегда уже связан, всегда уже на связи [*communique*] со всеми однокоренными словами, и не только с ними. Говоря о «родственнике» фармакона, *фармакосе*, т. е. маге, волшебнике, отравителе, Деррида прибегает к психоаналитическому дискурсу: фармакос, как и любое другое понятие, «изначально сверхдетерминирован» [9:162]; а ритуал изгнания болезни предполагает, что фармакос представляет «интроецированную и проецированную болезнь» [9:166]. Фармакон всегда уже размечает различные контексты.

Один из контекстов фармакона организует пространство письма и речи. В нем и оказывается Платон.

Итак, примером фармакона служит письмо. Письмо/фармакон, для Платона, – *техне*, искусство, *мимесис*, подражание, вторичность. На письмена опираются софисты. Однако разве не пользуется исключительно письмом и Платон? Не только потому, что он – тот, кто пишет. Не только потому, что он не может объяснить, что такое диалектика, не прибегая к письменности. Не только потому, что он считает, что повторение того же самого – необходимо в припоминании, но также и потому, что он считает повторение необходимо вписанным в отпечаток [*type*]. Вместе с утверждением превосходства речи над письмом устанавливается и понятие начала, изначальности (голоса) и вторичности, повторения (письма). Повторение – удел письма, причем повторение того же самого, и потому письмо якобы мертво, безответно, беспомощно:

> «думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение [*фармакон*], однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» [155:187/ 275e].

Превосходство речи аргументируется Платоном в рамках логики исключения: «хорошая» речь утверждает свое господство, свою власть *за счет* «плохой» письменности. Письмо в этой логике играет роль козла отпущения. Деррида обращает внимание на то, что «фармакос» имеет в греческом языке значение, о котором «забывают» – «козел отпущения».

Парадокс, однако, заключается не в таком противопоставлении речи письму, не в том, что речь противоположна письму по своим достоинствам, но в том, что она для Платона сама – письмо, своего рода *хорошее* письмо, которое *записывается* прямо в душе: оно «по мере приобретения знаний пишется прямо в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» [155:275e]. Фармакон письма деконструирует оппозицию речь/письмо: «под ней» оказывается расщепленное письмо: письмо письма и письмо души, письмо

внешнее и письмо внутреннее, письмо и археписьмо. Деконструкция письма/речи приводит к деконструкции оппозиций внешнее/внутреннее, присутствие/отсутствие. У Деррида, разумеется, возникает вопрос, почему Платон не обращает внимания на метафоры, подобные записи знаний прямо в душе? Неужели можно не заметить, что живая речь записана в тексте Платона, да еще и в виде метафоры письма? Во всяком случае, подчеркивает Деррида, результат платоновской риторики – (само)деконструкция текста: «так называемая живая речь посредством печатной «метафоры» немедленно оказывается приписанной тому порядку, который она пытается исключить, порядку своего подобия [*simulacre*]» [9:186]. Деррида подчеркивает настойчивую необходимость, своего рода навязчивость, компульсию появления в текстах Платона метафорики письма. Платонизм сопротивляется Платону.

Итак, Тамус (Сократ (Платон)) отклоняет дар письма, предлагаемый Тотом, во-первых, потому, что оно не являет собой живое присутствие речи; во-вторых, потому, что оно угрожает памяти.

Поскольку письмо – это своего рода внешняя, дополнительная система памяти, то фармакон как яд и лекарство представляет две стороны памяти. Письмо, для Платона, нечто внешнее, постороннее, чужое. Платон различает два вида памяти: «хорошую», память о настоящих истинах, забытых в процессе метемпсихоза, и «плохую», которая лишь подражает подлинному знанию, имитирует его, опираясь на письменный текст. Платон устами Сократа утверждает: письмена удобны для припоминания, но губительны для памяти, «*фармакон* письма хорош для *гипомнезиса* (вос-поминания, припоминания, консигнации), но не для *мнеме* (живой памяти и знания)» [9:113]. Софисты тем и отличаются, что полагаются не на память (*мнеме*), а на памят(ни)ки (*гипомнемата*), не на живые ресурсы организма, но на протезы, не на «свои» внутренние силы, а на внешние опоры. Граница между Платоном и софистами, между внутренним и внешним, живым и мертвым «не просто отделяет речь и письмо, но память как обнаружение [*dévoilement*], (вос)производящее присутствие, и вос-поминание как повторение памятки [*monument*]: истина и ее знак, сущее и оттиск [*type*]» [9:135].

Платон мечтает о памяти без знаков, «без восполнения», «*мнеме* без *гипомнезиса*, без фармакона» [9:135]. Однако «проблема» заключается в том, что «внутренняя память» всегда уже оказывается «искаженной», «оскверненной» воздействием «внешней памяти» (*гипомнезис*). Живая память, для Платона, – та, что избегает опор

письменности. Однако она определяется метафорами запечатлевания, записи и т. д. Присутствие – истины – оказывается всегда уже отсроченным, отложенным.

В форме памяти повторение открывает доступ к своего рода идеальному содержанию, которое присутствует в его форме. В памяти как «лекарстве» повторяется то, что постижимо для ума, что устойчиво как *эйдос*. В «отравленной» памяти софистов повторяться может то, что *отсутствует*, подобно письму, благодаря письму. Это повторение образует складку, замыкается на себе. Диалектика Сократа действует для Деррида ради первого типа памяти и против второго. Ее объект – то, что может быть всегда уже воспроизведено как *то же самое*, а не как подобие, ложь и пустая имитация. Диалектика Сократа использует лекарство против яда.

Оппозиция мнеме/гипомнезис, оппозиция между знанием как памятью и не-знанием как воспоминанием [*remémoration*] – «оппозиция между двумя моментами повторения»: «повторением истины (*алетейя*), которое являет, представляет эйдос, и повторение смерти и забвения (*лете*), которое вуалирует и отклоняет, поскольку оно не представляет [*présent*] эйдос, но воспроизводит [*re-présent*] представление [*présentation*], повторяет повторение» [9:168]. Письмо, для Платона, – чистое повторение, смерть, невозможность воспроизвести жизнь голоса.

В «Фармации Платона» Деррида прослеживает параллель, которую в ряде диалогов Платон проводит между письмом (*графемой*) и живописью (*зографемой*). Живопись и письмо, для Платона, – подобия [*simulacra*], мимесис. Однако между ними есть отличие, и оно не в пользу письма. «Случай письма более тяжелый»: если поэзия имитирует живой голос, если немая живопись (скульптура) имитирует немой образ, то письмо дает немой образ живой говорящей речи, т. е. письмо лишает естественности то, что оно имитирует, «оно замещает свой образец» [9:171].

Фармакон, для Деррида, – одна из так называемых *неразрешимостей*, понятие, разрушающее бинарную логику, подрывающее саму необходимость выбора, принятия решения. Так что не удивительно, что он прибегает в связи с фармаконом к понятию двойной связи: «эта *двойная связь*, эта двойная неанализируемая пеня анализа действует в примерах всех так сказать неразрешимых [*l'indécidable*] фигур, навязывающихся под именами фармакона, восполнения, гимена, различания и огромного множествах других...» [38:44]. Двойная связь – понятие Грегори Бейтсона, описывающее ситуацию невозможного выбора, используемого

в психоанализе, в частности, для описания идентифицирующего сына с отцом завета в эдипов период. Этот завет выражается в двух *одновременно* звучащих предписаниях: «ты должен быть таким как отец» и «ты не должен быть таким как отец».

Фармакон письменности непосредственно связан с «Толкованием сновидений», с паралогикой сновидений. Один из переводчиков Деррида на английский язык, психоаналитик Алан Басс, признается, что самыми интригующими моментами «Фармации Платона» для него стали те, что связывают фармакон письменности с «Толкованием сновидений»: «это мой самый любимый анализ Деррида, именно в связи со ссылкой на Фрейда, в связи с экспансией философской и психоаналитической мысли, которую он подразумевает. Именно этот анализ первым показал мне глубокое влияние Фрейда на Деррида» [96:69]. Фармакон не поддается формальной логике, он – логическое противоречие. Деррида ссылается на то знаменитое место в «Толковании сновидений», где Фрейд приводит «оправдания человека, которого сосед обвинил в том, что он вернул взятую у него кастрюлю в негодном виде»:

> «Во-первых, он вернул ее в неприкосновенности; во-вторых, кастрюля была уже дырявой, когда он ее взял; а в-третьих, он вообще не брал у него кастрюли. Но тем лучше: если хоть один из этих доводов окажется справедливым, человек этот должен быть оправдан» [52:99].

Деррида вспоминает об этой фрейдовской логике сновидения, которая не обращает внимания на противоречивость, в связи с дополнительной, вспомогательной ролью, которая отводится письму, письменности:

> «1. Совершенно точно, письмо – то, что является внешним и подчиненным относительно памяти и живой речи, которые сами по себе остаются им незатронутыми; 2. Оно им вредит, поскольку письмо их притупляет и отравляет в самой их жизни, которая без него остается не оскверненной; не будь письма, не было бы и дырявой памяти и проблем с речью; 3. Кроме того, если есть обращение к гипомнезии и письму, то не из-за их собственных качеств, но в силу того, что живой памяти конец [*la mémoire vivante est finie*], что она уже была дырявой до того, как письмо оставило в ней свой след. Письмо не оказывает на память никакого воздействия» [9:137-8]. [9:137-8].

Логика смещается: логика сновидения – логика «дырявой кастрюли» – логика амбивалентности – логика неразрешимости – логика бессознательного – логика фармакона – логика восполнительности – логика письменности – логика платоновского антиплатонизма.

Именно в пробеле между *мнеме* и *гипомнезис* устанавливается смысл письменности. Более того, именно между ними устанавливается философия. Граница едва ощутима, похоже, она – в повторении: живая память повторяет *присутствие эйдоса*, *истина* также повторяется в припоминании. Однако, отмечает Деррида, «также как в диалектике, раскрытие анамнеза, софистика, раскрывая гипомнез, предполагает возможность повторения» [9:138]. Письмо и софистика как будто создают условия, при которых знаки повторяются сами по себе, машинально, без участия живой души. Единство двух сторон листа Фердинанда де Соссюра, «системы различий между означаемым и означающим противопоставляют софистов и Платона: «Разница между означаемым и означающим, несомненно, – прямая схема, исходя из которой платонизм устанавливается и предопределяет свою оппозицию к софистам» [9:139].

В своих доказательствах Платон регулярно – как и в этот раз, в «Федре» – обращается к мифам. Сам логос оказывается иррациональным. Логос опирается на миф. Платон стремится установить отношения, урегулировать структурные взаимоотношения рациональности с мифологичностью. Причем, как подчеркивает Деррида, общая проблематика отношений между мифологией и философией, между мифемами и философемами лежит в основании западного *логоса*. Соперничество Сократа с софистами – соперничество голоса разума и истины с ложной мудростью и письмом.

Почему же Платон, утверждая логос, обращается к мифу? Почему, рассказывая миф о письме (фармаконе, Тоте), о его вторичности, несовершенстве, он прибегает к письму? Атавизм Платона, т. е. его укорененность в мифологии? Платоновская регрессия к мифу, для Деррида, – проявление неустойчивости, внутренней амбивалентности, обнаруживающей себя всякий раз, когда речь заходит о письме. Платон неизбежно обречен на письмо даже тогда, когда он «говорит» о его неистинности. Текст не может достичь того, что требует его собственная аргументация, а именно приоритета речи, логоса и присутствия над письмом, риторикой и софистикой. В результате, в «Федре» появляется серия метафор, не дающих проявиться той логике, которая сумела бы полностью подчинить себе «свое собственное» риторическое пространство.

В платоновской фармации «невозможно отличить лекарство от яда, хорошее от плохого, истинное от ложного, внутреннее от внешнего, живое от мертвого, первое от второго и т. д.» [9:211].

Если у Деррида функцию деконструкции оппозиции выполняет фармакон, то у Фрейда гомологичным понятием оказывается жуткое, *Unheimliche*, всегда уже возвращающееся к заключающейся в себе противоположности – к *Heimliche*. Жуткое чувство – фрейдовский неразрешимый фармакон.

ИСТОРИЯ ЖУТКОГО

Фрейдовское непереводимое *das Unheimliche* переводится на русский язык как *жуткое* (в другом переводе – *зловещее*), на французский – как *inquiétante étrangeté*, на английский – как «*uncanny*». О непереводимости этого немецкого понятия на другие языки Фрейд пишет в самом начале одноименной работы (1919). В сравнении с немецким, русскому переводу недостает метки негативности *Un* из *Unheimliche*, указывающей на вытеснение. Более того, *жуткое* не содержит и принципиально важного для Фрейда корня/значения/ассоциации с домашним, близким, родным [*heimisch*] [138]: *das Heim* – дом, домашний очаг, *heim* – домой, на родину. Оппозицией этому полю значений *Unheimliche* оказывается незнакомое, неродное, неблизкое.

Психоаналитическая работа в эстетике, также как и клинически ориентированные работы Фрейда, показывают первостепенное значение перевода. К своим, отличным от общепринятых выводам о природе этого *unheimliche* чувства он приходит, в первую очередь, исходя из идиоматики немецкого языка. Фрейд начинает анализ с хода, вполне соответствующего духу деконструкции, а именно со своего рода филологического анализа, с *непереводимости* этого «чувства» на другие языки, его идиоматичности: «у нас складывается впечатление, что многим языкам недостает одного слова для этого особого оттенка пугающего [*diese besondere Nuance des Schreckhaften*]» [71:266;139]. Впрочем, он подчеркивает, что филологическому анализу предшествовало эмпирическое наблюдение: «это исследование на самом деле избрало путь собирания отдельных фактов и лишь позднее нашло подтверждение благодаря свидетельствам словоупотребления» [71:266].

Unheimliche для Фрейда – не нечто неведомое, чужое, мертвое, но давно знакомое, хорошо «известное» *и*... вытесненное, т. е. неизвестное, здесь и сейчас всегда уже не присутствующее.

Жуткое чувство возникает от встречи с неизвестным известным; с другим в себе, с собой другим. *Unheimliche* пересматривается Фрейдом в рамках бинарных оппозиций живое/мертвое, свое/чужое, известное/неизвестное. В результате психоаналитической деконструкции Фрейд приходит к выводу, что оно – и одно, и другое. *Unheimliche* указывает на свое, появляющееся как чужое, на неузнаваемое знакомое, на возвращающееся вытесненное, на то, что приходит со «своей» «отчужденной территории», или как говорит Фрейд, из «чужой провинции». Логика «и/и» действует в этом случае не только на описываемом бессознательном уровне, но и на уровне письменного анализа. Именно поэтому и возможно говорить о психоаналитической деконструкции *Unheimliche*. Фрейд сразу же выдвигает свою гипотезу относительно этого чувства: «жуткое – это та разновидность пугающего, которое возвращается из давно известного, издавна привычного [*welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht*]» [71:265-6;138.– перевод изменен]. Возвращающееся не распознается, но вызывает жуткие чувства. Оно сопровождается расстройством основополагающих для субъекта оппозиций свое/чужое, известное/неизвестное.

Само слово *heimlich* «не однозначно, а относится к двум кругам представлений, которые, не будучи противоположными, все же весьма далеки друг от друга: представлению о привычном, приятном и представлению о скрытом, остающемся потаенным» [71:267-8]. Жуткое – и здесь Фрейд ссылается на Шеллинга – оказывается связанным еще с одним кругом представлений: «это все, что должно было оставаться тайным, сокровенным и выдало себя» [71:268]. *Unheimliche* – выдавшая себя тайна. Тайна, переставшая быть тайной [*heimlich*]. Тайна, сохранившая свою тайну, поскольку чувство это не отдается концептуальному захвату в силу своей неопределенности. Деконструирующую оппозиции логику «и/и», неразрешимость, концептуальную неопределенность Фрейд описывает через понятие амбивалентности. Для него «*heimlich* – это слово, развертывающее свое значение в амбивалентных направлениях, вплоть до совпадения со своей противоположностью *unheimlich*» [71:268]. Вернувшееся вытесненное. Раскрывшаяся тайна. Далекое близкое. Родное чужое. Известное неизвестное.

Деррида сближает статью «Жуткое» с «По ту сторону принципа удовольствия», что не удивительно не только в связи с мотивом навязчивого повторения, но и по хронологическим сообра-

жениям. Фрейд писал две эти работы практически одновременно. В «Различании», «Двойной сессии», «Почтовой открытке» Деррида настойчиво прорабатывает в связи с жутким влечение к смерти, дуальность, удвоение, повторение, связывающие два текста Фрейда. Деррида пишет о необходимости установления связи между «повторением» и «мимесисом» [10:121]. Таким образом, усиливается литературный, текстовой, письменный, искусственный регистр звучания влечения к смерти. Жуткое влечение не обретает метафизический статус.

Повторение, о котором Фрейд пишет в «Жутком» и «По ту сторону принципа удовольствия», позволяет Деррида вновь обратиться к теме двойника, непрекращающегося удвоения, мимесиса, в котором не ясно, кто кому подражает, кто – «оригинал», а кто – двойник:

> «Все происходит и разворачивается так, как будто дьявол в облике человека, является подменить своего двойника. Итак, дублер, дублирующий своего двойника, выходит из своего двойника в тот момент, когда тот является всего лишь его двойником, двойником его двойника, производящего эффект *unheimlich*» [17:419].

Жуткий двойник *всегда уже* обнаруживается в работе письма: «Какой дьявол побуждает писать Фрейда? Что же в итоге пишет дьявол, заставляя писать Фрейда, никогда ничего не написав самостоятельно?» [17:421]. Эта машина письма описана и в письмах Фрейда Флиссу, и была очевидна его родственникам, которые наблюдали, как сомнамбула Фрейд выходил из беседки, где писалось «Толкование сновидений». Вытесненное возвращалось. В ином обличии.

Здесь возникает вопрос о возможности возвращения вытесненного [*Wiederkehr des Verdrängten*], возвращении *того-же-самого*, возвращении как таковом. У Фрейда две теории возвращения вытесненного. В одной теории, описанной в «Бреде и снах “Градивы” Йенсена» (1907), возвращение вытесненного симметрично вытеснению: оно происходит по тем же ассоциативным путям, по которым шел когда-то процесс вытеснения. Как будто возвращение вытесненного – возвращение домой [*Heimkehr*]. В теории, описанной в «Вытеснении» (1915), возвращение вытесненного – один из этапов вытеснения, связанный с механизмами искажения и перевода, т. е. смещения, сгущения. Возвращается *другое*, *нераспознаваемое*, *отчужденное*. Возвращается *свое* другое, нераспознаваемое,

отчужденное. Такое возвращение может вызвать не только жуткое чувство, но и тоску по родине [*Heimweh*]. Ни фрейдовское «жуткое», ни платоновский «фармакон» не вписываются в логику бинарных оппозиций, они соотносятся с логикой восполнительности.

В. ВОСПОЛНЕНИЕ

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ВОСПОЛНЕНИЯ

Если у Платона для дискредитации письма появляется «фармакон», то у Руссо эту роль берет на себя «восполнительность», *supplément*. Деррида перечитывает Руссо, раскрывая ресурсы этого понятия. Деконструктивная задача заключается в том, чтобы «отделить у Руссо его описания от его деклараций» [3:430]. Деконструкция — между описанием и декларацией.

Восполнительность — одновременно замещение и дополнение. Подобно фармакону, она не тождественна самой себе, инакова себе, инакова в себе. Логика восполнения разрушает метафизические бинарные оппозиции: «вместо «А противоположно Б» получается «Б дополняет А и замещает А». А и Б теперь не противопоставлены и не тождественны. Более того, ни тот, ни другой не тождественны сами себе. Они — свое собственное различание» [111:xiii]. Восполнение указывает на то, что нечто, казавшееся целостным, самодостаточным, таковым не является. Восполнение действует как некий «общий механизм достраивания/доращивания всего в природе и культуре за счет внутренних и внешних ресурсов, соотношение которых не предполагает ни механического добавления извне, ни диалектического раскрытия предзаданных внутренних возможностей путем разрешения противоречий» [92:27].

Итак, восполнение, с одной стороны, означает добавление. Причем то, что добавляется, само по себе представляется самодостаточным, и добавляется оно к тому, что также выглядит само по себе самодостаточным. С другой стороны, восполнение — то, что замещает. Оно появляется, чтобы нечто вытеснить и занять его место. Оно «способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменой, восполнение оказывается заместителем, подчиненным, местоблюстителем» [3:296]. Восполнение становится неотъемлемой частью прославленной игры *Fort/Da*: восполнение — замена, которая «становится возможной и необходимой именно в тот момент,

когда мать исчезает. Эта игра наличия и отсутствия матери, это чередование непосредственного восприятия и воображения требуют соответствующей организации пространства» [3:306]. Говоря об игре восполнения матери, Деррида подразумевает игру внука Фрейда, Эрнста, который разыгрывал посредством катушки ситуацию уходящей (*Fort*) и возвращающейся (*Da*) матери. Катушка восполняет мать. Дополняет и замещает.

Само это слово, «восполнение», появляется у Деррида с ранних книг, с «Рассеивания», «О грамматологии», «Голоса и феномена». Французский глагол *suppléer* имеет два значения – дополнять и замещать. Деррида прибегает к целой серии слов, производных от этого глагола: *suppléance* (заместительство), *suppléante* (замещающий), *supplément* (дополнение; замещение), *supplémentaire* (дополнительный, замещающий).

Руссо прибегает к слову «восполнение», противопоставляя письмо и мастурбацию речи и половому акту. Письмо для него – лишь репрезентация речи. В силу своей функции посредника письмо менее желанно, чем речь. Мастурбация – замещение желанного полового акта и дополнение к нему. Мастурбация и письмо необходимы как восполнение отсутствия. Мастурбация с одной стороны осуждается как «обман Природы», с другой, она развивает богатое воображение. Именно отсутствие женщины приводит к *непосредственному* воображаемому овладеванию ею. Мастурбация снимает напряжение, успокаивает, но при этом порождает чувство вины, которое интроецируется в связи с угрозой кастрации, и «потому наслаждение переживается как невосполнимая потеря жизненной субстанции, как незащищенность перед безумием и смертью» [3:303].

Мастурбация – наиболее очевидная форма самовозбуждения. Деррида подчеркивает, что возбуждение, испытываемое нами от присутствия другого человека, *«изменяет и нас самих»*. Он отмечает, что «Руссо не хочет и не может понять, что это изменение не врывается извне, но изнутри порождает человеческое я», что «сама вещь не может появиться вне символической системы, существование которой предполагает возможность самовозбуждения» [3:307]. В этой ситуации восполнение включает воображение и с помощью желанного образа обеспечивает «присутствие»: «осуществляя это посредством знака как полномочного представителя, оно держит отсутствующее наличие на расстоянии и управляет им. В самом деле, ведь это наличие внушает одновременно и желание, и страх» [3:309]. Присутствие

оказывается «на расстоянии», не здесь (*Da*), а где-то там (*Fort*). Присутствие представлено в замещении.

Для Руссо письмо и мастурбация замещают и дополняют то, что считается *естественным* – речь и половой акт. Восполнение становится опасным. Оно, как пишет Деррида, «уводит желание с прямой дороги, заставляет его блуждать вдали от путей, проложенных самой природой, приводит к потере себя» [3:303]. Письмо, для Руссо, восполняет речь, а мастурбация – половой акт. Руссо движим желанием овладеть естественным, присутствием. Желание это как раз и вызвано нехваткой присутствия. Более того, он отмечает, что всякий раз, когда Руссо подчеркивает, в каком именно смысле он говорит о восполнении, второе его значение тенью ложится на избранное первое, присутствие оказывается запятнанным отсутствием. Деррида показывает, как восполнение Руссо действует против тех метафизических суждений, которые он предъявляет.

Итак, письмо и мастурбация у Руссо дополняют и замещают, т. е. восполняют речь и половой акт. «*Преизбыток* означаемого, его *вос-полняющий* характер связан тем самым с конечностью, то есть нехваткой, которая должна быть *восполнена*» [8:425]. Восполнение превосходит любой порядок. Любая система предполагает открытость восполнению, будь то язык, психика, жизнь и т. д. Не удивительно, что возможность восполнения оказывается непостижимой для разума, как пишет в «Исповеди» Руссо. Более того, «неспособность видеть восполнение есть закон. И прежде всего это – слепота к самому понятию восполнения... Восполнение не имеет смысла и не улавливается никакой интуицией» [3:301]. Восполнение противоречит метафизике, немедленно разрушает ее, поскольку та строится на возможности законченности, тождества, разграничения внешнего и внутреннего, присутствия и отсутствия. Восполнение предполагает череду посредников, «которые и вырабатывают смысл того, что при этом отодвигается-отсрочивается, а именно иллюзию самой вещи, непосредственного наличия, изначального восприятия. Все непосредственное уже заведомо оказывается производным. Все начинается с посредника, и именно это оказывается «непостижимым для разума»» [3:312]. Впрочем, сам Руссо не использует все апозиционные ресурсы восполнения. Он пытается превратить восполнение в дополнение или замещение отсутствующего тем, что имеется под рукой.

Нехватка, органическая беспомощность [*organische Hilflosigkeit*] ребенка не только предполагает установление принципа реальнос-

ти, но и интенсивно стимулируют активность воображения. Сфера воображаемого-и-символического *протезирует*, как сказал бы Фрейд, реальность. Во время формирования представления о себе, своем «собственном» теле и своем «собственном» *я* необходимым оказывается развитие компенсаторных механизмов восполнения пока еще неразвитых систем психологического и соматического овладения окружающим, механизмов производства окружающего. Таким тотальным *восполняющим* механизмом становится господство всемогущества мыслей.

Впрочем, восполнение всегда уже в действии не только в доисторическую эпоху субъекта. Восполнение необходимо на всех этапах человеческой жизни, поскольку человек и все его объекты по разным причинам недостаточны. Ребенок рождается неприспособленным к самостоятельному существованию. Эта недостаточность принципиально важна для рассуждений Фрейда (а затем и Лакана). Восполнениями различного рода нехваток для него служат материнская забота, молоко кормилицы, а впоследствии – руководство наставника. В поисках естественного языка Руссо направляет свой взор в детство. Он подчеркивает, что детский язык нечленоразделен, но богат интонациями, которые и позволяют детям постигать и производить смысл слов. Говорение до говорения – предел невосполнительности. К речи ребенка приводит нехватка. Получается, что «детство не благо, потому что оно уже заговорило, и детство не благо, потому что оно еще не умеет говорить» [3:426].

В работе «О двух положениях функционирования человеческой психики» Зигмунд Фрейд описывает установление принципа реальности. Развитие этого принципа вкратце выглядит следующим образом: первые отказы в удовлетворении (груди) приводят – помимо развития фантазии, квазигаллюцинаторного воспроизводства удовольствия – к развитию внимания, формированию прогностической функции, памяти, сознания, мышления. Фрейд подчеркивает действие некой общей тенденции психического аппарата, которая сводится «к экономическому принципу сбережения: она выявляется в упрямом цеплянии за имеющиеся в ее распоряжении источники удовольствия и в трудности отказа от последних» [59:102]. Развитие психического аппарата связано не только с тем, что Фрейд называет влечением к познанию [*Wisstrieb*], т. е. не только с механизмами установления практической реальности, но и «как схемы компенсации недоступного, построения программ будущих действий» [92:28]. Субъект, по Фрейду-Деррида, «может возвестить о своем появлении лишь на основе

восполнительности, которая вовсе не есть атрибут человека – случайный или же сущностный» [3:422]. Причем, восполнительность «выступает как игра присутствия и отсутствия, как открытое отношение к игре, немыслимое в понятиях метафизики или онтологии» [3:422].

Логика восполнения действует в принципиальных психоаналитических оппозициях, типа манифестного и латентного содержания, бессознательных и сознательных представлений, присутствия [*Da*] и отсутствия [*Fort*]. Однако, как подчеркивает Деррида, восполнение нельзя назвать чисто психоаналитическим понятием. Да и восполнение не может быть отдельно взятым «понятием». В деконструкции восполнение оказывается восполнительным тому, что известно как различание.

ПОСЛЕДЕЙСТВИЕ И РАЗЛИЧАНИЕ

Одним из наиболее известных неологических операторов деконструкции оказывается различание [*différance*], которое не только «буквально не является ни словом, ни понятием» [3:377;19:3], но и вообще «превосходит порядок понимания в целом» [19:4]. «Нормальное» слово различение [*différence*] от неографизма различание [*différance*] отличает всего лишь одна буква, причем заметная глазу, но незаметная на слух во французском языке: *différance* произносится так же, как *différence*. Различие между различением и различанием неслышимо. Неслышимая буква «а» в *différance* делает его ошибочным, т. е. неправильно написанным словом; впрочем, даже и не словом и не понятием, как постоянно подчеркивает Деррида. Но в то же время именно этот оператор, эта стратегема оказывает концептуальные воздействия, порождающие действия: «Не возвышаясь до понятия-властелина [*maître-concept*], перечеркивая связи с теологическим, различание оказывается захваченным работой, совершаемой в цепи других «понятий», других «слов», других текстовых конфигураций» [10:54]. Различание делает акцент на различии различия, на различии как противоположности присутствию тождества.

Различание возникает у Деррида в пробеле между текстами Хайдеггера и Фрейда. С одной стороны, оно отсылает к онтико-онтологическому различию между бытием и сущим. Различание дифференцирует организующие метафизику присутствия оппозиции, такие, например, как чувственное/умопостигаемое, интуиция/означение, природа/культура. Более того, производным

(и производящим) различания становится и «само» различение, поскольку нет различий вне экономики, а различание, для Деррида, – наиболее общая структура экономики. Не может быть такого, что нечто «известное как А» не было бы противопоставлено «некоему Б». Так различие оказывается более «изначальным», чем некое тождество. Это «изначальное» различение и «есть» различание. Динамический аспект непрерывно различающего процесса говорит о противодействии и взаимодействии в нем разных сил (и в этом отношении помимо текстов Фрейда, здесь не менее важен и Ницше, для которого понятие силы связано с невозможностью совладать с различиями). С другой стороны, это дифференцирование возможно лишь благодаря «запаздыванию [*délai*], представительству [*délégation*], отсрочке [*sursis*], отправке обратно [*renvoi*], обходному пути [*détour*], задержке [*retard*]» [19:17]. Иначе говоря, оно возможно в связи с психоаналитической проблематикой последействия [*Nachträglichkeit*].

Кроме того, Деррида использует понятие различание в его отличии от гегелевского различия, понимаемого последним как противоречие, разрешающееся в снятии, в само-присутствии онто-теологического или онтотелеологического синтеза. Деррида указывает на возможность определения различания через фундаментальное понятие гегелевской диалектики: «Если бы и существовало определение различания, оно было бы именно границей, разрывом, разрушением гегелевского снятия *везде*, где оно действует» [19:55].

Различание запускает игру различий. Что же отличает различание?

Во-первых, – различие между письмом и речью: «оно пишется или читается, но не слышится» [19:4]. Более того, для Деррида эта оппозиция между речью и письмом отсылает к фундаментальной для философии оппозиции чувственного и умопостигаемого. Различание деконструирует эту оппозицию, оказывает ей сопротивление,

> «поскольку несет ее в себе, заявляет о себе в движении различания (с *а*) между двумя различениями или двумя буквами, различания, каковое не принадлежит ни голосу, ни письму в обычном смысле и каковое держится <...> *между* речью и письмом, вне безмятежной привычности, связывающей нас и с тем, и с другим, убаюкивая нас порою иллюзией того, что их двое» [19:5].

Во-вторых, оно работает как промежуточное звено между существительным и глаголом, между действием и объектом. Оно – ни

то, ни се. Буква «а» из различания появляется от глагола несовершенного вида и приближает нас к длящемуся, активному действию различения. Различание неопределенно в отношении активности и пассивности, оно – нечто вроде среднего залога, т. е., по словам Н.Автономовой, «это не активность, обращенная на другого, и не пассивность, претерпеваемая от другого, но активность, обращенная на себя, и пассивность, претерпеваемая от себя» [92:24].

Принципиально важным в различании оказывается соединение двух моментов – пространственного и временного. Эти два момента сходятся в понятии *espacement*, которое переводится на русский язык как *раз*бивка, *рас*становка, *рас*пределение. Другие возможные варианты перевода *espacement* – промежуток, интервал, несущие как пространственный, так и временной оттенок. Среди переводов на русский язык встречается и «опространствливание». Это слово подчеркивает процессуальность, но не кажется слишком уж удачным, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, оно отмечает лишь пространственный аспект, совершенно не указывая на аспект временной. Во-вторых, это – неологизм с явным философско-физическим акцентом, в то время как Деррида пользуется словом из повседневного языка.

Итак, *espacement* заключает в себе пространственный и временной промежуток – расстановку в пространстве и распределение во времени, отстранение в пространстве и отсрочку во времени. Становление пространства в разбивке – это интервал, обнаруживающий своего рода открытость промежутка: «Да, именно это я и называю пространственным-становлением-времени, это разновидность времени в пространстве. В рамках этой структуры нельзя противопоставлять друг другу или различать пространство и время» [35:156]. Присутствие разрушается различанием промежутка.

Различание действует как отсрочка, как откладывание во времени: «настоящее», в котором живет, переживает себя человек, организуется следами «отсутствующего» прошлого и следами программ будущего. Переживание как восприятие, предполагает различение:

> «Для того чтобы референция работала в процессе восприятия, она должна быть различающей. Референции в чистом виде не существует, т. е. референция – это различие, референция требует нечто дополнительное для своего осуществления. Этот дополнительный элемент, как бы вакантное пространство, я называют *espacement* или интервал, промежуток для разграничения» [31:75].

Именно последействие, отложенное действие, отсрочка оказывается тем «местом», в котором чаще всего Деррида встречается с Фрейдом. Впрочем, сама их встреча *всегда уже* отложена. Деррида подчеркивает тот момент, что настоящее, присутствие не является изначальным, скорее нужно говорить о том, что присутствие вновь конституируется, что конституирующее переживание настоящего отнюдь не являет собой чистоту живого присутствия, и здесь открывается перспектива такого понимания с точки зрения фрейдовского понятия последействия. Это понятие настолько важно для Деррида, что оно постоянно встречается в самых разных текстах и даже становится заголовком одного из разделов книги «Археология фривольного».

В связи с отсрочкой, отложенным действием последействие может связаться с понятием Шарко «период психической переработки». Это понятие предшествует двум временн*ы*м структурам Фрейда – последействию [*Nachträglichkeit*] и проработке [*Durcharbeitung*]. Фрейд вспоминает Шарко в связи с историей Катарины:

> «Другая особенность случая Катарины, которая, однако, некоторое время уже была известна, обнаруживается в том, что в процессе конверсии образование феномена истерии не следует непосредственно во времени за травмой, но проявляется только после короткого периода инкубации. Шарко считает подходящим для этого отрезка времени название "период психической переработки [*Zeit der psychischen Ausarbeitung*]"» [51:153;25].

Шарко различал момент травмирующего события и момент симптомообразования. Фрейд различает уже два других промежутка: травмирующее событие и бессознательное превращение его в вытесненное травмирующее воспоминание. В эпикризе Катарины он пишет:

> «Случай Катарины типичен в этом отношении, так как во всякой истерии, вызванной сексуальными травмами, можно обнаружить те переживания предсексуального периода [*vorsexuellen Zeit*], которые на ребенка не оказали никакого воздействия, но позднее, когда к девушке или молодой женщине пришло понимание ее сексуальной жизни, приобрели травмирующую силу в качестве воспоминаний [*später als Erinnerungen traumatische Gewalt erhalten*]» [51:152].

Не гипотетическое событие как таковое, не событие в как будто бы полноте присутствия, а воспоминание о нем – травма, проявляющаяся в симптомах. Травма – в промежутке между событием и воспоминанием. Фрейд переносит травмирующее событие в пробелы психической реальности. Бессознательная активность мнесических следов сверхдетерминирует особенности «травматической сцены». Джон Форрестер подчеркивает различие между двумя отсрочками – между «периодом психической переработки» Шарко и «последействием» Фрейда. Различие это заключается в том, что «радикальным образом изменилась надстройка: не только поле причинных событий теперь ограничено событиями сексуальными, но и средства, которыми такое событие может стать причиной, привязано к теории памяти, к "перезаписи", "ошибке при записи"» [177:201]. К теории памяти и ошибок при перезаписи мы еще вернемся, а пока отметим: *в последействии* важны исключительно обе сцены, оба временных момента. Значим *промежуток* между ними. Воздействие травматической сцены «определяется не только пробуждением предшествующего травматического опыта, но и собственным содержанием [*eigenen Inhalt*]; поэтому ей можно приписывать характер и "вспомогательного", и "травматического" фактора» [51:152,25]. Вопрос о моменте травмы смещается в режим логики «и/и»: ни одна из двух сцен не травматична сама по себе, и обе сцены травматичны *вместе*. Травма в ожидании травмы: травматизация отсрочена. Двухступенчатая – а точнее, многоступенчатая – травматизация расстраивает хронологическую последовательность. Травма наступает с опозданием. Она приходит не тогда, когда она приходит; и в этом «больше чем где-либо ощутим разрыв между интуицией Фрейда и его понятиями» [5:318;273]. Деррида соотносит фрейдовское последействие с восполнением и заключает принципиальным высказыванием:

> «Восполнение кажется добавкой полного к полному, но это также придача недостающего. "Восполнять: 1. добавлять, чего не хватает, доставлять приличный избыток", говорит Литтре, сомнамбулически подчиняясь странной логике этого слова. По этой логике и следует мыслить возможность подхода задним числом, а также, наверное, и отношение первичного ко вторичному на всех вообще уровнях. Заметим: *Nachtrag* имеет также точный смысл, когда речь заходит о грамоте: приложение, приписка, постскриптум. Называемый наличным текст поддается

> расшифровке не иначе, как внизу страницы, в примечании, в постскриптуме. До этого возвращения присутствующее настоящее – только призыв примечания. Что настоящее как таковое не изначально, но восстановимо, что оно не абсолютная, полностью живая и конституирующая форма опыта, что нет чистоты живого настоящего – вот ключевая для истории метафизики тема, которую Фрейд призывает нас осмыслить в рамках неравной самой вещи понятийности» [5:314;270].

Настоящее в связи с прошлым откроется только в будущем. Будущее определяет настоящее. Настоящее же пребывает в отсрочке, в записи послесловия. Оно не здесь и не сейчас. Деррида вместе с Фрейдом «стремится не к первоначалу, а туда, где происходит отстранение-отсрочивание всего в человеческом мире, где разрастаются подстановки и замены. Однако в итоге эта конструкция отсрочивания и отстранения выступает не как результат, а как условие – как то, раньше чего ничто другое невозможно» [92:24]. Невозможность обнаружить начало открывает перспективу игры.

Г. ИГРА

ДЕЦЕНТРАЦИЯ И НАЧАЛО ИГРЫ

В несводимости к изначальности и целостности видит Деррида признаки игры. Игру отличает отсутствие центра, начала и конца. Она разворачивается на неограниченном поле, которое *всегда уже* превышает возможности охвата взглядом или речью. Завершение игры означает не ее окончание, окончательное завершение, но лишь приостановку, промежуточную стадию. Игра может быть продолжена. Работа в ее телеологичности предполагает завершение; игра требует продолжения.

Пространство игры – это поле бесконечных подстановок в лишь гипотетически ограниченном множестве. Центр игрового поля – условность. Поле игры

> «дозволяет подобные бесконечные подстановки только потому, что оно конечно, то есть вместо того, чтобы быть, как в рамках классической гипотезы, неисчерпаемым, вместо того, чтобы быть слишком большим, ему чего-то

не хватает, а именно — центра, который останавливает и обосновывает игру подстановок» [8:364;423].

Отсутствие центра, в частности, трансцендентного означаемого открывает возможности для бесконечной игры различий. Отсутствие центра или истока всегда уже предполагает необходимую восполнительность. То, что принимается за центр, – подмена, знак, исполняющий функцию восполняющего центра. В семиотическом отношении происходит следующее:

> «Нельзя определить центр и исчерпать итоговую целостность, поскольку знак, который замещает центр, который его *восполняет*, занимает в его отсутствие его место, знак этот добавляется, приходит до-полнительно, в *восполнение*. Движение означивания что-то добавляет, благодаря чему всегда и имеешь больше, но это прибавление неустойчиво, поскольку стремится компенсировать, восполнить нехватку со стороны означаемого» [8:364-5;423].

Философская традиция, как бы ощущая отсутствие трансцендентного означаемого в игре, выносит ее за пределы серьезных размышлений. Платон порицает письмо, отождествляя его именно с игрой. В «Федре» (277е) он противопоставляет игру серьезной речи взрослых. Если для Платона игра (письма) противопоставляется *«серьезной* речи взрослых», то Фрейд, напротив, обращает внимание на то, с какой серьезностью играют дети. И все же, как обычно, Фрейд стремится установить оппозицию: (детская) игра противопоставляется (взрослой) действительности. И все же, как обычно, оппозиция его тотчас расстраивается: игра – *всегда уже* действительность. Игра – реорганизованная действительность: «каждый играющий ребенок ведет себя подобно поэту, созидая для себя собственный мир или, точнее говоря, приводя предметы своего мира в новый, угодный ему порядок» [56:129]. Сила желания изменяет действительность, изменяет действительности. Игра смещает и замещает, восполняет действительность, которая «присутствует» исключительно в своем отсутствии. Между игрой и действительностью как присутствием возникает напряжение. Игра разрывает присутствие. Игра – «всегда игра отсутствия и присутствия, но если мы хотим осмыслить ее в корне, надо мыслить ее прежде самой их альтернативы; надо мыслить бытие как присутствие или отсутствие, исходя из самой возможности игры, а не наоборот» [8:367;426].

Вместо топологической картины души Фрейд использует функциональную, динамическую – *игру сил.* Психическое пространство всегда обнаруживает игру противодействующих, содействующих, взаимодействующих сил. Фрейд говорит о динамической и экономической составляющих всех психических процессов. Экономика – метафора энергии, где противоположные силы вступают в игру друг с другом, образуя так называемое тождество феномена. То или иное проявление жизни – результат борьбы сил, влечений. Экономика – не примирение оппозиций, но скорее поддержание разъединения. Экономика подразумевает, что тождество образовано различием, тождество возможно только *в силу различания.*

Различание всегда уже предполагает напряжение, по меньшей мере, между двумя силами. Так, в сновидении Фрейда не просто исполняется желание, но желания представляются и искажаются, причем, исполнение их сопряжено с конфликтом между ними, так что само это желанное исполнение может обернуться мучительным кошмаром. Желание одной инстанции нежеланно другой. Экономика желания – игра различия сил.

В книге «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд анализирует игру своего полуторагодовалого внука Эрнста «там/тут (*Fort/Da*)», в которой тот, как будто ограничивая свои инцестуозные влечения, больше не противится нежеланному уходу матери. Ребенок воспроизводит ситуацию отказа в желании, замещая появляющуюся и исчезающую мать катушкой на нитке. Фрейд воспринимает игру Эрнста как восполнение органической недостаточности мира, как жест, ограничивающий власть принципа реальности *и* символизацию как производство самого этого принципа. В результате игры «сама экономика отсутствия и присутствия оказывается под контролем» [166:xlv]. Этот контроль предполагается тем, что ребенок занимает активную позицию в отношении травматичной ситуации, он овладевает ей, и Фрейд готов приписать это установление контроля отдельному влечению – влечению к овладению [*Bemächtigunstrieb*], действие которого не зависит «от того, приятно ли воспоминание само по себе или нет» [72:388]. Этот контроль в игре одновременно удовлетворяет и агрессивное влечение, поскольку он – месть матери за то, что она ушла, покинула ребенка. Присутствие и отсутствие оказываются в игре под контролем. В том числе и свое собственное присутствие и отсутствие. Символизирующая присутствие/отсутствие (матери) игра *и* устанавливает эту оппозицию, *и* расстраивает ее.

В примечании Фрейд приводит еще одну игру Эрнста, игру, напоминающую и об описанной Лаканом стадии зеркала как формообразующей функции *я*: «однажды мать отсутствовала несколько часов... ребенок во время этого долгого одиночества нашел для себя средство исчезать. Он открыл свое изображение в стоячем зеркале, спускавшемся почти до полу, и затем приседал на корточки, так что изображение в зеркале уходило «прочь» [*das Spiegelbild "fort" war*]» [72:388;200]. Присутствие себя дается только ценой отсутствия. Влечение к смерти включается в работу символизации, в правила игры *Fort/Da*.

ПУП СНОВИДЕНИЯ РАСКОВЫВАЕТ ИГРУ ЖЕЛАНИЙ

В бесконечной игре смещений и замещений, в отсутствии центра игра сопоставима со сновидением. Отсутствие центра сновидения предполагает, что *каждому* элементу сновидения уделяется одинаковое внимание: психоаналитик подходит к сновидению, как и к речи пациента с равнораспределенным [*gleichschwebende*], рассеянным, как бы приостановленным (ни на чем) вниманием. Такого рода внимание предполагает, что все элементы сновидения впоследствии [*nachträglich*] могут обрести свое значение. Это внимание направлено на преодоление производимых сознанием процессов отбора и иерархизации. Сновидение представляет содержание в искаженном виде, а это значит, что за кажущимся малозначимым элементом может скрываться весьма значимая, многозначная ассоциация. И наоборот. Сверхдетерминированная игра элементов манифестного и латентного содержаний запускает игру онейрических искажений, смещает, децентрирует значения.

Однако Фрейд все же видит некое слепое пятно, неанализируемый остаток, своего рода пустой центр сновидения – его пуп. В «Толковании сновидений» он пишет: пуп сновидения – это «место, в котором оно соприкасается с тем, что не познано [*die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitz*]. Мысли сновидения, на которые наталкиваешься при толковании, как правило, остаются незавершенными и разбегаются во все стороны похожего на сеть переплетения мира наших мыслей. Из более плотного места такого сплетения вырастает затем, словно гриб из мицелия, желание сновидения» [52:374;517.– перевод изменен].

Пустота центра объясняется его необъяснимостью, тем, что он не поддается толкованию. Это место – неразвязываемый узел переплетенных онейронитей, неразгадываемый клубок спутавших-

ся мыслей. Пуп сновидения – ложный центр, допускающий подстановку любого и всегда уже трансцендентного означаемого. Пуп *как* центр не столько останавливает игру анализа, сколько игра не случается в нем. Игра толкования обходит «центр» стороной, но учитывает его. Более того, пуп – не центр, поскольку он, похоже, не один. В одном из примечаний к сновидению об «Инъекции Ирме» Фрейд пишет: «В каждом сновидении есть, по меньшей мере, одно место, которое остается непонятным, так сказать пуповина, в которой оно связано с неизвестным» [52:92;125.– перевод изменен]. Итак, место [*Stelle*], ***по меньшей мере***, одно, то есть, как правило, таких неопознаваемых мест должно быть несколько. Вполне возможно, именно между этими «центрами», инстанциями неизвестного и развязывается игра.

Игра противостоит, сопротивляется центрации. Принцип центрации как выбор одного элемента или понятия в качестве главной опоры для всех остальных, Деррида считает одним из характерных выражений эпохи логоцентризма. Центр-столп-опора-присутствие-данность-полнота противоположны игре, динамике взаимопорождения, взаимозамещения, взаимопревращения элементов. Снятие принципа центрации на месте полноты самосознания и полноты бытия предполагает смещенность, децентрированность, несамотождественность. Если наличие центра сковывало игру знаков, то его смещение раскрывает ее, открывает ее возможности. Центр, по определению, является универсальной точкой, в которой вследствие ее уникальности невозможно и запрещено взаимозамещение и взаимопреобразование содержаний, элементов, терминов. Центр есть то, что не позволяет помыслить структуру как структуру: находясь в центре, сознание эпохи классического рационализма оказывается одновременно и внутри структуры и как бы вне ее, над ней, а значит, избегает принципа структурности. Поэтому классический рационализм так настойчиво стремится заменить структурность линейностью, выстраивая археологические (предполагающие движение назад, к началу) или телеологические (предполагающие движение вперед, к поставленной цели) схемы.

Центр предполагается как нечто структурирующее структуру, как организующий принцип. Для Деррида центр – не свойство структуры, а иллюзия, проецируемая наблюдателем вовне, продукт его желания, результат его влечения овладеть объектом постижения. Вопросы центра и структурности структуры рассматривается Деррида в работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», помещенной в книгу «Письмо и различие».

Центр нейтрализует структурность структуры, сводя на нет себя как незыблемый источник тотального присутствия. Без наличия этого центра, кажется, невозможно себе представить структуру. Структура, похоже, рассыпается без фиксированного центра. Центр необходим для того, чтобы положить предел игре, прекратить ее. Центр «закрывает игру, которую сам открывает и делает возможной. В качестве центра он является той точкой, в которой подмена значений, элементов, терминов более не возможна» [8:352-3;410].

Центр принадлежит и не принадлежит структуре. Будучи по определению исключительным, единственным, уникальным, он занимает в структуре то место, из которой осуществляется управление, но при этом сам ей не принадлежит. Таков парадокс центра: центр центром не является, поскольку он одновременно включен в структуру *и* исключен из нее, поскольку он всегда уже находится где-то еще, в другом месте. Этому другому месту и предназначено исполнять роль центра. Центр – центр целого, так как центр не принадлежит этому целому, так как он – не часть его, то само целое имеет свой центр где-то еще, в другом месте.

Вся история понятия «структура» в деконструктивном демарше должна быть пересмотрена, переосмыслена как серия подстановок центра для центра, как связанная цепь определений центра. Центр обретает различные формы и имена. С этой точки зрения, понятно, почему история метафизики – история метафор и метонимий, смещающих, замещающих и перемещающих место центра. Основа центра, повторов, замен, трансформаций, пермутаций всегда принимается исходя из истории смысла. Центр не фиксированный локус, но функция, не-место, в котором обретается бесконечное число знаков-заместителей, вступающих в игру в центре. Поскольку функция центра ограничивает игру структуры, а не только ее организует, то задача деконструкции – расшатать центр, выбить центр из воображаемой центральной позиции.

Поскольку центр и принадлежит структуре, и лежит вне ее, поскольку он и внутри, и снаружи, то к нему «одинаково пристали имена начала и конца, *архе* или *телос*» [8:353;410]. По этой причине «движение всякой археологии, как и всякой эсхатологии, заодно с подобной редукцией структурности структуры всегда пытается помыслить эту последнюю на основе полного и находящегося вне игры присутствия» [8:353;410]. Здесь как раз открывается пространство для критики как метафизических предпосылок поиска Фрейдом начал и концов, так и самого понятия «психо-

анализ». Именно метафизические (в деконструктивном смысле слова) интенции, заставляли Фрейда сожалеть о занятости понятия «археология», которое должно было бы занять в прошлом место будущего понятия «психоанализ». Стратегия Деррида как раз и направлена на то, чтобы пролить свет на различие между тем, чего хочет добиться Фрейд (обнаружения основ, истоков субъективации), и тем, чего он добивается – *бесконечной* регрессии в поисках начал, отсутствия центральной позиции «я» и т. д.

Деконструкция знака показывает: нет трансцендентального, центрального, привилегированного означающего. Каждое означающее всегда уже отсылает к другим означающим. Отсутствие трансцендентного означающего позволяет деконструировать различие между означающим и означаемым. «Трансцендентальное означаемое нужно для того, чтобы различие между означаемым и означающим могло хотя бы где-то быть абсолютным и неустранимым» [3:136].

История понятия «структура», для Деррида, не ограничивается структурализмом, исследованиями Леви-Строса; эта история – история Западного Логоса, в которой осуществляется смена одного центра другим. Центр в этой истории обретает различные формы или имена. История западной метафизики становится историей этих метафор или метонимий. Матрицей же этих метафор служит *бытие в форме присутствия*. Все эти тропы ведут к некоему инварианту присутствия в виде либо центра, либо первопричины: *эйдос, архе, телос, энергия, алетейя*, *сущность*, *существование*, *субъект*, *сознание*, *Бог*, *человек* и т. д. Таким образом получается, что центр никогда не является самим собой, не является как таковой, но всегда уже оказывается не собой, а одним из своих заместителей. Деррида удивляется, что этого не замечали раньше; давно уже следовало «прийти к мысли, что центра просто нет, что центр не может быть помыслен в форме некоего присутствующего сущего, что центру нет естественного места, что он является не определенным местом, а функцией, в своем роде неуместностью, в которой до бесконечности разыгрываются подстановки знаков» [8:354;411]. Фрейдовский пуп сновидения – лучшее тому свидетельство.

Отсутствие центра как трансцендентального означаемого должно запустить игру различий, должно расстроить иерархические отношения центр/периферия. Деррида утверждает возможности игры, перечитывая Ницше, замещающего концепции метафизики, бытия и истины игрой, толкованием, знаком; Хайдеггера с его деструкцией метафизики, онто-теологии и определения бытия как

присутствия; и Фрейда с его критикой «само-присутствия, то есть сознания, субъекта, самотождественности, близости к или соответствия себе» [8:354;412].

Понятие центра оказывается необходимым в детерминистской логике предназначения, которую подвергает деконструкции Деррида. Пункт назначения в этой логике выступает как телеологический центр. Критика детерминизма связана с идеей отклонения от центра, единственного значения, неразрывной связи означающего и означаемого.

ОТКЛОНЕНИЕ ОТ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ

Детерминизм, предопределенность, предназначение в психоаналитических теориях настойчиво подвергаются Деррида деконструкции. Детерминированность можно даже назвать одним из основных вопросов деконструкции психоанализа. Зачарованность Фрейда паутиной причинно-следственных связей вызывает у Деррида непрекращающееся удивление, поскольку сам он «ни одной минуты не верит в невроз предназначения [*destination*]» [17:236;156]. С точки зрения Деррида, психоанализ принадлежит технологии почтовых сообщений, в которой четко прописаны позиции откуда/куда, или, иначе говоря, – направления *fort/da*. Невроз предназначения или невроз судьбы [*Schicksalsneurose; nevrose de destinée*] – упрямо воспроизводящийся в жизни определенный сценарий. Этот сценарий представляет последовательность событий как некое роковое стечение *внешних* обстоятельств. Действие его, для Фрейда, обусловлено *внутренними* механизмами работы бессознательного и в первую очередь деятельностью принципа навязчивого повторения.

Когда Деррида говорит о пункте отправления и назначения в игре тут/там, он подразумевает приписываемое Фрейдом своему внуку Эрнсту осмысление в рамках этих самых почтовых сообщений, предполагающих твердую уверенность в функциях отправителя и адресата. Перечитывая «По ту сторону принципа удовольствия», Деррида психоаналитически обращает внимание на серию понятий, которыми оперирует Фрейд: *Geschick* – ловкость, сноровка; *Schicksal* – судьба, рок; *schicken* – посылать, отправлять. Сноровка, с которой Эрнст управляется с отправкой и получением катушки, становится его собственной судьбой, если не сказать неврозом судьбы.

Судьба влечет к своему свершению. На горизонте цель. Мышление немыслимо без цели. Мышления без целевых представле-

ний, для Фрейда, вообще не существует. Он даже вообразить не может, «при каких состояниях психической неуравновешенности душевной жизни оно вообще мыслимо» [52:377]. Представление о предназначении возникает не только в связи с антиципацией и своего рода телеологической прогрессией, но и в связи с возвращением утраченного. Так Эрнст, для Фрейда, получает наибольшее удовольствие, когда возвращением катушки символизирует возвращение матери. Именно это возвращение и задает, на взгляд Деррида, тон всей психоаналитической телеологии.

Возвращение оказывается непосредственно связанным с действием принципа удовольствия, в основание которого Фрейд возводит некое первоудовольствие, воспроизводящееся в дальнейшем квазигаллюцинаторным образом: «принцип удовольствия пытается напомнить о себе в повторении возникновения» [17:495]. Таким образом, в основаниях принципа удовольствия Фрейд обнаруживает противоречащий ему принцип навязчивого повторения. Таким образом, когда Фрейд говорит, что принцип навязчивого повторения предшествует принципу удовольствия, что он элементарнее и фундаментальнее, Фрейд подразумевает вписанность принципа навязчивого повторения в саму структуру принципа удовольствия.

Эти два принципа в свою очередь вписаны в отношения между двумя «изначальными» влечениями – жизни и смерти; и эти два принципа предписывают влечения. Предназначение, судьба ведут к смерти, содержат ее в себе, в своем собственном повторении, необходимом повторении возвращающегося. Судьба непреклонна, она – в навязчивом повторении, в повторении себя, в неизбежной Необходимости, в руках Ананке. Ананке ощутима в повторении предназначенного, предписанного, предсказанного. В «Неудобствах культуры» Фрейд находит эту мифологическую пару Эросу. Не Танатос, вписанный в Эрос, неминуемый и неименуемый, но – Ананке: «Эрос совместно с Ананке стали прародителями человеческой культуры» [81:316].

Необходимости Ананке противоположен случай, или даже, можно сказать, необходимость случая. В «Почтовой открытке» Деррида утверждает, что «письмо всегда *может не* дойти по назначению и т. д. Это шанс» [17:203;135]. В примечании к этой фразе он добавляет, что неудача «этого шанса в том, чтобы *иметь возможность* не дойти, это должно нести в себе силу и структуру, отклонение назначения, что это, в любом случае, тоже *должно* не дойти. Даже доходя (всегда от некого субъекта), письмо уклоняется от

прибытия» [81:204;135]. Судьба как шанс не в том, чтобы реализоваться, а в том, чтобы от себя уклониться. Деррида подчеркивает ограниченность детерминизма. Случай – непредвиденное, то, что выходит за пределы предчувствия, то, что расходится с ожиданием. В работе «Мои шансы: встреча с некоторыми стереофониями Эпикура» Деррида показывает, что случай и необходимость переплетаются, вплетаются друг в друга, связываются неразрывными узами.

Совпадение одного с другим греки называли симптомом [*symptoma*]. Слово это сочетает три значения: 1) погружение, депрессия, коллапс; 2) совпадение, встреча, событие; 3) «собственно» клинический признак. Симптом, например, оговорка, ляпсус, воспринимается в психоанализе *и* как отклонение от нормы, *и* как субъективная истина, *адресованная* себе через психоаналитика. В этом психоаналитическом восприятии симптома как сообщения об истине, предписанного, предпосланного психоаналитическому толкованию и усматривает Деррида метафизический детерминизм, в котором предопределенность судьбы противоположна случайности.

По-немецки, напоминает Деррида, случай – *Zufall* или *Einfall*. Это слово указывает на то, что в психоанализе называется свободными ассоциациями. Случай [*Zufall*] появляется у Фрейда в 1895 году как то, что направляет непринужденный разговор с пациенткой Эмми фон Н. [51:74]. Разговор ведом случаем, – отмечает Фрейд. В этой же работе случай [*Einfall*] появляется и как элемент бессознательного мышления [51:430-431]. Бессознательные ассоциации обычного разговора оказываются совпадением предопределенности и случая. С одной стороны, сама их возможность обеспечивается свободно смещающейся энергией, так называемой энергией первичных процессов. С другой стороны, их смещение сверхдетерминировано нагрузкой значимых представлений. Парадокс свободных ассоциаций в том, что они свободны и несвободны *одновременно*. Случай может не случиться. Ассоциации не случайны, ведь они предписаны проторенными мнесическими тропами. Но выбор ассоциативного маршрута мог бы быть и другим. Каждое слово – перекресток маршрутов. Каждое слово – не неделимый атом, а разметка направлений.

Деррида пишет в «Носителе истины» об «атомистичности письма» [*atomystique de la lettre*], «атомистичности буквы» [*atomystique de la lettre*]. Буква подвергается делению подобно атому в понимании Эпикура, и теряет, таким образом, всякую предписанность назначения. Буква возможна за счет отличия от других букв, и в этом

отношении она – уже делимый атом, атом, размеченный другими буквами. В лекции «Мои шансы» Деррида пишет:

> «Феномен случая, также как литературный вымысел, не говоря уже о письме или следе в целом, ведет не столько к неделимости, сколько к определенной делимости или внутреннему различию так называемого предельного элемента (*стойхейона*, черты, буквы, семенной метки). Я предпочитаю называть этот элемент, – который как раз таки и не является больше элементарным и неделимым – меткой» [23:10].

Деррида отмечает: всякий раз, когда Фрейд поднимает вопрос о случае, судьбе, удаче (сочетающихся во французском слове *chance*), он заводит разговор об именах собственных, числах, буквах. Он обнаруживает невозможность произвольно вызвать в своем воображении какое-либо число или имя.

Общей чертой для имен собственных, чисел и писем оказывается бросающееся в глаза отсутствие значения, знаменательная бессодержательность [*insignifiance marquante*]. Иначе говоря, «метка сама по себе не обязательно связана, хотя бы в форме ссылки [*renvoi*], с каким-либо значением или какой-либо вещью» [23:15]. Имя собственное, число или буква сами по себе ни на что не указывают. Нет никакой априорной связи между именем Петр, например, и конкретным человеком. Нет связи между числом 7, словом «семь» и конкретными объектами. Парадокс здесь вот в чем: «чтобы быть меткой и отмечать размечающий эффект, метка должна быть *идентифицируемой*, распознаваемой в качестве той же самой, быть *за-метной* при переходе из одного контекста в другой. Она должна быть повторяемой, отмеченной в своей сущностной черте в качестве той же самой» [23:16]. В этом и заключается стереотипия метки. Однако в данном случае метка показывает свое собственное отличие от себя в зависимости от контекста. Сама по себе она не дает гарантии прибытия по месту назначения.

Деррида приводит пример из третьей главы «Психопатологии обыденной жизни»: Фрейд пытается вспомнить забытое имя ученика Эпикура: он стремится «*понять* забывание собственного имени. Он, следовательно, хочет в понимании стереть появление случая в отношении между определенным собственным именем и его забыванием» [23:17]. Деррида подмечает, что Фрейд пытается вспомнить философа, принадлежащего той самой традиции Демокрита (и его учеников – Эпикура, Лукреция, Гассенди),

которая подверглась со времен Платона в Западной традиции насильственному вытеснению. Вспомним эту историю: на экзамене по философии экзаменатор задает вопрос об учении Эпикура и просит назвать имя его последователя в позднейшее время. Экзаменуемый (Фрейд ведет повествования от имени «действующего лица», так что не понятно, он ли это сам или кто-то другой) называет имя Гассенди, имя которого он слышал перед самым экзаменом в кафе, и при этом добавляет, что, мол, давно интересуется этим философом. Результат – «высшая отметка в дипломе, но вместе с тем и упорная склонность забывать имя Гассенди» [53:218-9]. Итак, Фрейд говорит, что забывание имени Гассенди предписано нечистой совестью. Деррида оставляет возможность для случая, однако указывает на еще одну линию вытеснения – на принадлежность Гассенди репрессированной традиции. Таким образом, Деррида и указывает на возможность случая, и вводит еще одну линию предписания, тем самым, следует фрейдовской диспозиции сверхдетерминированности.

Демокрит, между тем, появляется «собственной персоной» в девятой главе «Психопатологии обыденной жизни». Появляется «как аналитик, как тот, кто расшифровывает симптомы» [23:18]. Фрейд видит в Демокрите прототип психоаналитика, который умел ставить диагноз самой науке, знанию, желанию знать, *libido sciendi*. Демокрит в свою очередь видит аналитика в Протагоре, человеке разрешающем, распутывающем, анализирующем [*analuein*]. Так Фрейд забывает того, кто *будет* принадлежать ***вновь учреждаемой*** самим Фрейдом аналитической традиции.

В двенадцатой главе «Психопатологии обыденной жизни», которая называется «Детерминизм.— Вера в случайности и суеверие.— Общие замечания», Фрейд прямо обращается к вопросу предопределенности. Тема для Фрейда совсем не новая. По меньшей мере, потому, что когда-то он переводил на немецкий язык Дж.С.Милля, для которого вопрос детерминизма являлся принципиально важным.

Фрейд решает вопрос предопределенности и случайности в различиях между аналитиком, параноиком и суеверным. Отличие это как раз и заключается в том, что аналитик не верит в случай. Общее для них – опять же стремление к анализу, своего рода аналитическая навязчивость, особое внимание к деталям. Это общая черта и затрудняет обнаружение различий между ними. Если суеверный проецирует во *внешний* мир свои «мотивации», то психоаналитик фокусируется на *внутреннем* мире психической реаль-

ности. Фрейд, в отличие от суеверного человека не верит в случай, однако, как отмечает Деррида, это значит, что и тот и другой верят в случай, если вера эта предполагает, что случай что-то значит. Получается, что случая не существует, «перед нами тождество неслучайности и случайности» [23:22]. Более того, Деррида, деконструирующий эту ситуацию, неизбежно оказывается в нее вовлечен, втянут в отношения аналитика, суеверного и параноика: «некоторая чувствительность к суеверию, возможно, отнюдь не бесполезна для стимуляции деконструктивного желания» [23:26].

Деррида подмечает еще одну особенность Фрейда – его настойчивое стремление убедить нас в том, что он не верит в случай, что он человек не суеверный. Он постоянно говорит: *Ich glaube daß...* или *Ich glaube nicht...,* т. е. *буквально* «я верю, что...», «я не верю, что...». Фрейд как будто противопоставляет одну веру другой. В частности, он пишет, «если я верю во внешний (реальный) случай, то не верю во внутреннюю (психическую) случайность» [*ich glaube zwar an äusseren (realen) Zufall, aber nicht an innere (psychische) Zufälligkeit*] [53:297;202]. Существует «реальный» случай, однако внутренняя жизнь человека детерминирована бессознательным. Пространство детерминированности ограничено, для Фрейда, психической реальностью. И в этом отличие аналитика от параноика. Случай – удел реальности материальной. Однако, если учесть воздействие материальной реальности на реальность психическую, картина усложняется. Картина эта и так сложнее, всегда уже сложнее, чем просто каузальная связь явлений. Деррида подчеркивает, что в других своих текстах Фрейд «тщательно избегает онтологизации, субстанциализации границы между внешним и внутренним, между биофизическим и психическим» [23:25], т. е., можно сказать, не принимает на веру метафизическую оппозицию «внутреннего» и «внешнего», на которой основывается его же вера в случай.

Фрейд все же оставляет место случаю, причем, применительно к так называемому нормальному человеку [*der Normale*]. «Нормальность», можно сказать, и определяется отношением к случаю. Он пишет: «если нормальный человек признает в применении к некоторой части своих собственных психических действий и ошибочных действий [*eigenen Teil seiner eiginen psychischen Leistungen und Fehlleistungen*] категорию случайного, не нуждающегося в мотивировке, то параноик отвергает эту категорию в применении к психическим актам других людей» [53:295;200.— перевод изменен]. Открытым остается вопрос, отождествляет ли Фрейд

нормального с аналитиком, или же это еще один, четвертый персонаж различения случайности и предопределенности.

Кроме того, Фрейд вообще говорит не о детерминированности, а о сверхдетерминированности. Сверхдетерминированность, множественная причинность подразумевает порождение бессознательного как результат действия целого ряда причин, ни одна из которых не может быть достаточной сама по себе. Уже в «Исследованиях истерии» он пишет, что цепочки ассоциаций, связывающие симптом с «патологическим ядром», образуют «совокупности разветвленных, а иногда и сходящихся в одной точке линий». Сверхдетерминированность как множественная предопределенность предполагает виртуальные серии возможных историй. Сверхдетерминированность – разветвленные линии, в которых причины обретаются задним числом, исходя из следствия. Причины меняются местами со следствиями. Вектор никогда не один. Отклонение от пунктов отправления открывает возможности для рассеивания.

Д. РАССЕИВАНИЕ

РАССЕИВАНИЕ РАССЕИВАЕТСЯ

«Понятие» *dissémination* Деррида детально разрабатывает в одноименном эссе, включенном в книгу «Рассеивание» (1972), эссе, посвященном роману Филиппа Соллерса «Числа». Роман этот представляет собой *явно* разнородный текст со множеством цитат, кавычек, скобок, иероглифов. Впервые эта работа Деррида была опубликована в журнале «Критик» в 1969 году.

Рассеивание указывает на невозможность ни установленного пункта отправления, ни определенного пункта назначения. Дороги вперед нет, если известен в телеологическом шаге пункт назначения. Дороги назад нет, нет возврата к конечному означающему, останавливающему движение. Как будто обращаясь к Фрейду, Деррида говорит: «рассеивание изображает то, что не возвращается к отцу [*la dissémination figure ce qui ne revient pas au pére*]» [10:120]. Рассеивание входит в открытую цепочку различных операторов деконструкции, таких как восполнение, различание, фармакон, гимен и т. д. Подобно этим операторам, оно не представляется замкнутым, самодостаточным, атомарным понятием, на что указывает и само слово «рассеивание». Рассеивание рассеивается.

Оно всегда уже уступает место своему другому, другому себе. Рассеивание отмечает невозможность ни простой структуры, ни атомарного состояния, ни простого наследования.

Рассеивание предполагает многозначность и разомкнутость даже одного слова. Причем речь здесь не идет о полисемии. Деррида подчеркивает, что, в отличие от важной для Хайдеггера полисемии, рассеивание не ограничено словарным числом значений. Рассеивание отмечает свою неизбежную множественность. Одно из значений этого «понятия» имеет математический оттенок неисчислимого множества [189:76]. Причем эта множественность значений не связана между собой семантически; речь не идет о смысловой близости. Рассеивание само по себе уже представляет процесс движения по звеньям ассоциативных цепочек. В результате этого движения возникает «своего рода семантический мираж» [10:62]: значения постоянно отклоняются в сторону.

Французское слово *dissémination* переводится как рассеивание, рассредоточение, распространение. Латинское слово *disseminatio* означает сеяние, распространение. Корень *sem* указывает на семя. Еще одно значение *dissémenation* – посев, засевание, рассеивание семян. «Семенное», оплодотворяющее значение рассеивания, конечно же, учитывается Деррида. В этом отношении можно было бы переводить *la dissémination* как *рассеменение*. Однако этот неологизм не передает обычное французское слово. В медицинском смысле *dissémination* – обсеменение, диссеминация. Диссеминация – распространение возбудителя болезни из очага по кровеносным или лимфатическим путям, серозным оболочкам. Если учесть, что медицинский словарь (гимен, инвагинация и др.) отнюдь не чужд Деррида, а тема паразитизма, проникновения, вирусов ему тоже близка, то можно было бы использовать и латинизированную транслитерацию – *диссеминация*.

Для Деррида, понятие рассеивания неотделимо от понятия кастрации, поскольку оно «изображает то, что никогда не возвращается к отцу». Тем самым, рассеивание – обход кастрирующего закона, ограничивающего движение смысла. Рассеивание, в отличие от кастрации, создает условия сопротивления автономизации, субъективации, означению, семантизации. Рассеивание противостоит всему тому, что Лакан связывает с порядком символического [10:112]. Рассеивание, пишет Деррида, это тот «угол игры кастрации, который не означает, который не позволяет себе конституироваться ни как означаемое, ни как означающее, который не столько представляется [*se présente*], сколько вновь представляется

[*se représente*], является, только скрываясь» [10:121]. Рассеивание невозможно свести к ограниченному числу значений, к означаемым или означающим, представленному или скрытому. Рассеивание относится к деконструктивным «неразрешимостям».

РАССЕИВАНИЕ, БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И РАССЕЯННОЕ ВНИМАНИЕ

Неразрешимости [*undécidable*], к которым относится фармакон, жуткое, различание, восполнение, рассеивание, соотносится не столько с гегелевским противоречием, сколько с *бессознательным безразличием к противоречиям* в «строгом фрейдовском смысле» [10:60]. Эту особенность работы бессознательного и, значит, психического аппарата вообще Фрейд описывает и в «Толковании сновидений» (1899), и в статье «Бессознательное» (1915): бессознательное «не» «знает» противоречий.

Противоречия могут соединяться в маскирующей работе сновидения в одном слове. Фигуральное выражение всегда уже двусмысленно. При толковании сновидений, пишет Фрейд, замена двух слов с определенным смыслом одним двусмысленным чрезвычайно легко может ввести в заблуждение; замена обыденного и простого выражения фигуральным останавливает наше внимание, особенно еще потому, что сновидение никогда не указывает, следует ли толковать его элементы в прямом или в переносном смысле. Деррида, как уже говорилось, посвящает невозможности так называемого прямого смысла целую работу «Белая мифология», в которой показывает, что любое значение всегда уже оказывается переносным.

Противоречия представляют интерес для психоаналитика, поскольку они могут указывать на психическую проблему, на конфликт желаний, на амбивалентность. Противоречия не представляют для психоаналитика никакого интереса, поскольку важны ассоциации анализируемого, а не логическая рационализация его речи. Именно необходимостью в ходе психоаналитического сеанса отложить в сторону логику, выбор, иерархизацию речи и было вызвано введение Фрейдом в 1912 году правила равнораспределенного внимания [*gleichschwebende Aufmerksamkeit*], или, можно сказать, внимания рассеянного. Рассеянное внимание призвано следовать за бессознательным, не обращая внимания на противоречия.

2.
РЕЧЬ И ПИСЬМО

А. ФОНОЦЕНТРИЗМ

ФОНЕТИЧЕСКОЕ ПИСЬМО

Одной из основ метафизики присутствия служит фоноцентризм, приоритет произносимого звука перед звуком записанным. Именно фоноцентризм отличает традицию западного мышления, философию от Платона до Гуссерля и Хайдеггера. Уже в семейной сцене фармации Платона речь, в отличие от письма, – законнорожденный, благородный по рождению сын отца-логоса (хотя в русском языке *речь*, конечно же, – женского рода, она – дочь отца-логоса). Так или иначе, но речь представляет логос, она – голос разума и закона. Фоноцентризм – всегда фонологоцентризм. (Впрочем, не всегда. Фоноцентризм универсален, его «можно обнаружить даже в китайской культуре, где никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фонетическим... я бы ввел различие между фоноцентризмом и логоцентризмом и не стал бы утверждать, что логоцентризм – универсальная структура» [160:33]).

Фоноцентризм полагается на то, что голос гарантирует наличие, обеспечивает говорящему и слушающему присутствие. Говорящий слышит себя. Голос возвращается извне, утверждая объективность присутствия, конституируя присутствие самой объективности. Речь как гарант существования слышна в основании трех тысяч лет господства метафизики присутствия:

> «“Слушать собственную речь” через посредство звуковой субстанции, которая дается как означающее – не-внешнее, не-мирское, а, следовательно, не эмпирическое и не случайное, – это система, которая непреложно господствовала в течение целой эпохи и даже породила идею мира, возникающего из различения между миром и не-миром, внешним и внутренним, идеальным и не-идеальным, всеобщим и невсеобщим, трансцендентальным и эмпирическим и т. д.» [3:121.– перевод изменен].

Основанием фонологоцентризма служит фонетическое письмо, *собственно* фонетическое письмо. В свое время оно производит

революцию в характере представления. Если иероглифическая пиктография представляет или обозначает некую вещь, то «идеофонограмма представляет собою уже некую смесь означающего с означаемым. Она изображает язык» [3:491]. Знак теперь не столько указывает на понятие, сколько отсылает к самому фонетическому строю, к порядку означающих.

Однако, как настойчиво показывает Деррида, фонетическое письмо невозможно как таковое, невозможно именно потому, что в строгом смысле слова оно просто-напросто не существует. Оно обретает свое существование исключительно *за счет* нефонетических знаков – за счет *разбивки* между словами, за счет знаков препинания. Более того, оно возникает только в силу *различий* между фонемами, причем различий, которые остаются неслышимыми (и тем самым неустанно напоминают о различении в различании). Именно неслышимое «дает возможность услышать две наличные фонемы такими, каковыми они представляются. Если нет чисто фонетического письма, так потому, что нет чисто фонетического *фоне*» [19:379;5]. В программной работе по грамматологии Деррида пишет:

> «А теперь нам нужно понять, что письмо есть нечто более внешнее по отношению к речи, чем мы раньше думали, ибо оно не является ни ее «образом», ни ее «символом», и вместе с тем, что оно есть нечто более внутреннее по отношению к речи, которая и сама по себе уже является письмом. Еще до какой-либо связи с насечкой, гравировкой, рисунком, буквой или вообще с означающим, которое всегда отсылает к другому означающему, им обозначенному, понятие графии уже предполагает установление следа как общую возможность всех означающих систем» [3:167].

ГОЛОС = ЛОГОС = ИСТИНА

Фонологоцентризм подразумевает само собой разумеющееся тождество логоса и голоса: «внутри логоса никогда не прерывалась изначальная сущностная связь со звуком» [3:124-5]. Так для Аристотеля устное слово – символ психических переживаний; голос располагается как будто бы ближе всего к означаемому, к значению. Написанное же слово воспринимается как символ слова произнесенного. Таким образом, записанное слово оказы-

вается всегда уже удаленным, опосредованным, вторичным, искаженным. Искаженное, неистинное письмо противопоставляется высказывающей истину речи. Так для Хайдеггера все искусства раскрываются в пространстве стиха, который представляет собой сущность искусств и высшее из них; все искусства раскрываются в пространстве языка и слова. Хайдеггер даже призывает к освобождению поэтической речи [*Dichtung*] от литературы.

Фонологизм фонологоцентризма не только притесняет письмо, но одновременно и устанавливает господство логоса. Фонологизм – «авторитет науки, в которой видят модель всех наук, называемых гуманитарными» [43:242]. Так фонологизм оказывается как будто бы само собой разумеющимся основанием структурализма с лингвистикой де Соссюра, антропологией Леви-Строса, психоанализом Лакана. Для понимания этого фоно-тоталитаризма, необходимо вновь обратиться к Платону как к одному из главных учредителей западного логоса.

Платон отнюдь не случайно обращается к вопросу письма, ведь вопрос этот – ни больше, ни меньше как вопрос об истине. Еще одной само собой разумеющейся позицией фонологоцентризма оказывается тождество логоса и истины. Логос, голос несет в себе истину. Письменность же оказывается вне истины, за пределами философских определений. Ее не найти, не установить в пределах оппозиции истина/не-истина.

Вопрос о письменности оказывается в центре платоновской борьбы с софистами. Причем, борьба эта разворачивается вокруг вопроса передачи знания. Философия учреждается Платоном в битве за учеников, в схватке за истину. Философия в диалоге «Софист» определяется как отличное, иное софистики.

Истина для Платона не только связана с голосом/логосом, но еще и предшествует субъекту. Субъекту известна истина, но он ее забыл, и, значит, ее можно вспомнить. Такого рода «положение» истины на первый взгляд подобно психоаналитической позиции: истина вытеснена, и ее можно вспомнить. Не удивительно, что Лакан посвящает одно из своих семинарских занятий разграничению платоновской истины и ее припоминания с истиной фрейдовской и ее конституированием [124:22-33;25-36]. Лакан обращается к платоновскому диалогу «Менон», в котором Сократ показывает, что раб по имени Менон способен в бесконечной регрессии припоминать основы геометрии. Фрейд как раз оказывается по ту сторону платоновской традиции истины, и речь у него не идет ни о каком припоминании предсуществующей субъекту истины.

Деррида обращается к вопросу об истине в своей первой книге, в своем предисловии к «Началам геометрии» Гуссерля (1962). Геометрия как парадигма всей научной и философской истины занимает позицию идеала вне обсуждения и все опыта. Для Гуссерля истина предшествует опыту, она просто ждет, когда ее откроют, и, значит, не лежит в плоскости опыта, переживания. Так в самом сердце философии оказывается апория. Сама идея научного и философского открытия оказывается под вопросом, поскольку предполагает, что нужно открыть то, что скрыто, то, что *где-то предсуществует*. Истина якобы *где-то* всегда уже *присутствует*, ее остается лишь открыть. Так появляется еще одна апория: гарантом абсолютной истины выступает абсолютное присутствие. Присутствие не здесь и не сейчас. Парадоксальное присутствие *где-то*.

Письменность, его фармакон оказывается в основании философии. Письменность, *вытесненное письмо* – тайна философии. В основании философии – вытеснение. И вытесненное – то, что всегда уже пребывает в возвращении. Оно может и не вернуться, но при этом возвращается. Вытесненное письмо становится призраком, преследующим философию. И не только ее.

Деррида обнаруживает фонологоцентризм отнюдь не только в основаниях философии, но и в современной ему лакановской версии психоанализа. И вопрос этот касается не только гипотетического приоритета речи. Деррида полагает, что Лакан под лозунгом «назад к Фрейду» вернулся к системам Гегеля и Хайдеггера, в частности, к идее последнего об *алетейе* как откровении, раскрытии, обнаружении, к присутствию и Бытию сущего, к тому, что *Dasein* вновь стало субъектом, к логоцентризму как полной речи, подлинной речи. Деррида подчеркивает, что некая *общая* деконструкция сопротивляется не психоанализу *вообще*, отнюдь нет. Она оказывает сопротивление конкретной логической *предопределенности* отдельных психоаналитических концепций. В этом отношении, «отдельные “литературные” тексты, на взгляд Деррида, обладают более мощными возможностями “анализа” или деконструкции, чем иные психоаналитические рассуждения, *прилагающие* свой теоретический аппарат» [10:118-9] к самым разным субъективным или культурным феноменам. Подобного мнения придерживается и Фрейд: многие открытия психоанализа были хорошо известны поэтам и писателям задолго до появления психоанализа. Психоанализ существовал до психоанализа.

Итак, фонологоцентризм выстраивается на оппозиции письма и речи, причем речь занимает привилегированную позицию,

письмо – подчиненную. Для утверждения примата речи письменность должна быть унижена, подавлена, вытеснена. Письмо – производное от речи, оно – враг, угроза значению. Устная речь прямо связана с вещью, письмо же – это «"знак знаков", как говорили Аристотель, Руссо и Гегель» [3:146]. Речи отдается предпочтение перед письмом в силу того, что тот, кто говорит, и тот, кто слушает, одновременно присутствуют при акте высказывания. Говорящего и слушающего как будто не разделяет ни время, ни расстояние. Возникающие между речью и восприятием прямые, ничем не опосредованные отношения, в свою очередь должны обеспечить непосредственное присутствие значения. Письмо в отсутствие живого голоса автора, в отсутствие даже его подписи превращается в инструмент опровержения логоцентризма как тождества логоса и голоса.

Деррида показывает, что сама речь не столько являет собой присутствие, сколько показывает свою структурированность различиями. Поскольку, согласно Фердинанду де Соссюру, само слово включает в себя означающее и означаемое, фонетическую и психическую составляющие, или, как сказал бы Фрейд, словесное представление [*Wortvorstellung*] и предметное представление [*Dingvorstellung*], то язык – это система различий, а не словарь обладающих определенным значением терминов. Речь отчуждает от реальности, замещает и восполняет ее: «значить, – автоматически не быть» [111:ix], не присутствовать, не иметь существования. Везде, где есть значение, там – различие, там – различание. С этой точки зрения Фрейд, кажется, совершенно не случайно обращается к метафоре письма, записывающих устройств, когда разъясняет устройство психического аппарата, работу памяти и бессознательного.

Подвергая деконструкции концепцию знака Соссюра, Деррида в труде «О грамматологии» отмечает принципиальную разнородность и несводимость означаемого и означающего: «Прежде всего, фонему как таковую вообще ***невозможно представить в воображении***, и ничто зримое не может быть на нее ***похоже***» [3:166]. Деррида использует этот довод, чтобы показать, как Соссюр, следуя описанной Фрейдом «логике чайника», подчиняет письмо речи.

В самом начале «О грамматологии» Деррида подчеркивает, что в последнее время на первый план все чаще выходит письмо как любая фиксация следов (например, кинемато*графия*). Понятие письменности как бы расширяется, выходит за пределы языка.

Прежний идеал фонетического письма, так и не реализовавшись, уходит в прошлое. Более того, поскольку именно фонетическое письмо стало местом разворачивания в философской и научной парадигме метафизики присутствия, то под вопросом оказывается и последняя. Фонетическое письмо в двадцатом веке распространяется на всю мировую культуру и «уже не отвечает запросам науки, ее последним достижениям» [3:116]. На фоне общей инфляции языка, когда его функции размываются (и языком называют действие, мысль, сознание, бессознательное, опыт и т. д.) мы начинаем замечать письмо в широком смысле:

> «Эта инфляция знака «язык» есть инфляция знака как такового, инфляция как таковая, абсолютная инфляция. Однако при этом она сама есть знак, прямой или косвенный, а кризис есть симптом» ... «все то, что уже в течение, по крайней мере, двадцати столетий собиралось и, наконец, собралось воедино под именем языка, ныне начинает менять свое пристанище и получает имя письма» [3:119].

Письменность и понимается Деррида в расширенном смысле: она охватывает все знаковое пространство знаков. Расширение письма может быть рассмотрено и как своеобразное реактивное образование, как ответная реакция на расширение в 1960-1980-е гг. понятия язык. Инфляция расширенного языка, однако, может привести и к инфляции письма. Рассматривая тезис Соссюра о произвольности знака, Деррида пишет, что

> «сама идея установления знака и, следовательно, его произвольности немыслима до возможности письма и вне его горизонта. А это просто значит – вне горизонта как такового, вне мира как пространства записи, как открытости к созданию и пространственному распределению знаков, к упорядоченной игре их различий, даже если эти различия – “звуковые”» [3:165].

Письмо – любая «графия»: хореография, кинематография, спектрография, топография, номография, рентгенография, кардиография, томография и т. д. Письмо делает возможной запись как таковую, не важно, фонетическую или нет, не важно, запись голоса или нет. Как пишет Деррида, можно говорить о письме в живописи, музыке, скульптуре, о военном и политическом письме. При этом слово «письмо»

> «относится не только к системе записи, которая здесь вторична, но и к самой сути и содержанию этих видов деятельности. Именно в этом смысле современный биолог говорит о письме и про-грамме ("пред-письме") по поводу простейших информационных процессов в живой клетке. Наконец, и все поле кибернетического программирования ... тоже выступает на поле письма» [3:123].

Дело не просто в том, что в истории метафизики письмо противопоставляется речи, но в том, как мы видели на примере фармакона, что достоинства речи выражаются в метафоре письма. Понятие письма расщепляется на письмо души – живой голос, дыхание – и письмо бездыханное, несущее признак смерти; на грамматологию и пневматологию; на истинное внутреннее и искаженное внешнее; на естественное и искусственное. Это расщепление напоминает о психоаналитическом расщеплении на хорошие и плохие объекты, которые ребенок производит на параноидно-шизоидной стадии развития. Эта стадия, или позиция, как называет ее Мелани Кляйн, характеризуется расщеплением всех объектов на хорошие и плохие. Причем плохой объект проецируется вовне, точнее некое представление приписывается (внешнему) объекту (например, столу, который ударил ребенка, когда ребенок об него спотыкается), в то время как хорошие объекты интроецируются.

СЛУЧАЙ РУССО

В качестве одного из примеров деконструкции оппозиции письма и речи, а точнее письма и письма Деррида берет текст Руссо «Опыт о происхождении языков», написанный в 1761 году и опубликованный посмертно в 1781-м. Почему Руссо? Отвечая на этот вопрос, мы, возможно, сумеем понять особенности деконструктивного выбора объекта.

Один из ответов на вопрос «почему Руссо?» заключается вот в чем: Руссо по-своему формулирует и опорный для западной метафизики мотив присутствия, и свои сомнения в его надежности. Если для Платона наличие принимает форму *эйдоса*, сущности, для Декарта оно связывается с формулировкой субъективности, с присутствием самого себя, то для Руссо это перед собой присутствие проявляется в чувстве, чувствующем *cogito*. Руссо, как пишет Деррида, повторяет жест Платона в отношении самообнаружения в чувстве, в чувствующем *cogito*, там, где для него и записан

божественный закон. «Вначале было не рассуждение, а чувство» [165:225], – утверждает Руссо. Кроме того, Руссо настаивает на том, что не потребности породили языки, как принято считать, а страсти: любовь, ненависть, жалость, гнев.

Расщепление же письма при этом продолжается. Письмо передает слова, но не дух языка, подменяя интонации, выразительность точностью. Письмо скрадывает чувства, оно обращено к размышлениям: в речи «мы передаем свои чувства, в письме – мысли» [148:232]. Для Руссо существует письмо в обыденном смысле слова, и оно суть «мертвая буква, носитель смерти, душитель жизни», а существует письмо в метафорическом смысле слова – «естественное, божественное, живое письмо» [3:132]. Письмо естественное связано с голосом и дыханием, причем «природное единство голоса и письма выступает здесь как предписание. Прото-речь [*archi-parole*] есть письмо, поскольку она есть закон» [3:133]. Прото-речь и «есть» архи-письмо как возможность появления речи, как предшествующее ей графическое наследство.

Эта проторечь, или архиречь, устанавливает господство иллюзии присутствия, основанной на способности слышать свой собственный голос, присутствовать для себя, перед собой:

> «*Слышать собственный голос* (именно это, конечно, и называется сознанием) так близко от *я*, в котором означающее полностью стерто, – это чистое самовозбуждение: оно необходимо принимает временную форму и не ищет вне себя, в мире или в «реальности», никакого означающего, никакой субстанции выражения, чуждой своей собственной стихии. Это уникальный опыт: стихийное самопорождение означаемого внутри *я*, но вместе с тем – поскольку речь идет об означаемом как понятии – в стихии идеальности или всеобщности» [3:136].

Звучание своего собственного голоса обретает эротический оттенок самовозбуждения, аутоэротизма, желания говорить, стирающего означающие. Слышать собственный голос – значит слышать его вне себя, ему соприсутствовать. Голос слышен извне: голос – слышимая проекция. Внутренний голос – возвращенная проекция, интроецированный голос.

В 1923 году Фрейд приступает к описанию инстанции *я*. Начинает он анализ с того, что *я* – это представление: «Мы создали себе представление о связной организации *я* этой личности. Это *я* связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями

к движению, т. е. к вынесению возбуждений во внешний мир» [74:15]. Сознание, связанное с инстанцией *я*, становится опытом чистого самовозбуждения: логос порождает *«самого себя как чистое самовозбуждение* лишь посредством *голоса»* [3:238]. Связь сознания с голосом Фрейд подчеркивает в «Я и оно» на своей схеме психического аппарата, помещая над сознанием (и вне собственно схемы, по ту сторону аппарата) *слуховой колпак*. Итак, это представление, или эта система, так же как и система восприятия непосредственно связаны с голосом: «*я*, по свидетельству анатомии мозга, имеет «слуховой колпак»...» [74:22]. Вот где Фрейд обнаруживает очаг фоноцентризма: – голос центрирует *я*. Возвращаясь извне, голос указывает *я* на место, учреждает, как бы парадоксально это ни звучало, его объективность.

Это *представление о себе*, с точки зрения Фрейда, проистекает, по меньшей мере, из двух источников. Причем оба источника включают проективные механизмы конституирования *я*. Достаточно условно эти два источника можно соотнести с двумя анализирующими системами – зрительной и слуховой. Во-первых, тело разграничивает внутреннее и внешнее. Система восприятия различает внутренние и внешние сигналы, раздражения, идущие изнутри и извне. Эти восприятия, связанные с эрогенными зонами и болевыми ощущениями, создают фрагментированую карту тела. В конечном счете, зрительное восприятие себя должно реконструировать целостное представление о себе, причем как проекцию: благодаря зрению «тело воспринимается как другой объект», «*я* прежде всего телесно, оно не только поверхностное существо, но даже является проекцией некоторой поверхности» [74:24]. Во-вторых, система восприятия – в том числе и восприятия себя – приводит в действие систему памяти, оживляет мнесические следы; более того, система сознания-восприятия приводится мнесическими следами в движение. Артикуляция представления о себе осуществляется в пограничной области, между восприятием и памятью в предсознательном, там, где в процессе различения предметные представления встречаются с представлениями словесными: «Мы видим его [*я*] исходящим из своего ядра-центра и в первую очередь охватывающим систему предсознательного, которая соприкасается со следами воспоминаний» [74:20]. Уже слышанное достраивает уже виденное: это – ты. Ты здесь и сейчас, – говорит голос.

Возвращаясь от Фрейда к Руссо, скажем, что последний утверждает не просто превосходство речи над письмом, но превосходство

своего рода *идеальной* речи. Идеальная речь – та, которой нет, но которая должна быть, «должна быть», поскольку известная человеку речь не обеспечивает вожделенного присутствия:

> «Фактически Руссо почувствовал, что и сама речь исчезает в иллюзии ее непосредственной данности. Он увидел и проанализировал это с беспримерной проницательностью. Получается, что искомого присутствия лишает нас уже тот самый языковый жест, посредством которого мы надеемся овладеть им» [3:291].

Создаваемый в речи объект исчезает в этой самой речи, замещается ею, и Руссо жаждет предотвратить эту опасность. Пытаясь восстановить присутствие, он одновременно и восхваляет, и осуждает письмо. Он осуждает письмо как разрушение присутствия и как болезнь речи. Однако одновременно он восстанавливает в правах письмо как средство овладения всем тем, что ускользнуло от речи. «Но разве можно это сделать иначе как посредством другого, более древнего письма, которое уже заняло это место?» [3:292]. Создаваемый в речи объект растворяется в этой самой речи, и субъект речи при этом переживает самовозбуждение от самоприсутствия при исчезнувшем объекте. Такое понимание отношений с означаемым объектом напоминает его инкорпорирование, приносящее возбуждение от одновременного познания объекта, сохранения его в себе и уничтожения его вне себя.

Речь, как уже говорилось, не единственный способ самовозбуждения, который описывает Руссо. Деррида пишет, что «самовозбуждение есть всеобщая структура опыта. Все живое находится во власти самовозбуждения. Лишь существо, способное к символизации, т. е. к самовозбуждению, может испытывать воздействие другого существа как такового. Самовозбуждение есть условие любого опыта» [3:320].

В структуре самого самовозбуждения общим знаменателем этого опыта становится именно символизация, или точнее – идеализация с ее способностью к самовоспроизводству, с возможностью контроля над представлением. Способность к повторению роднит в самовозбуждении речь и мастурбацию. Эта идеализация «есть процесс, в котором чувственно воспринимаемая внеположность, которая возбуждает меня и служит мне означающим, подчиняется моей способности к повторению, тому, что отныне кажется мне моей собственной стихийной силой, все более мне подвластной» [3:321]. Здесь мы сталкиваемся чуть ли не с физио-

логическими основаниями фонологоцентризма, с рождением, если не сказать с родами метафизики присутствия: «Голос и сознание голоса, т. е. просто сознание как самоналичие, суть явления самовозбуждения, переживаемого как подавление различания» [3:321]. Рождение присутствия, *несомненно*, проходит с использованием энергии либидо: «Языковый процесс, который *вводит в игру* наличие наличного и жизнь живущего, несомненно, аналогичен "сексуальному" самовозбуждению» [3:322].

Продолжая попутно отвечать на вопрос о том, почему Деррида мог выбрать для деконструкции именно Руссо, уместно будет назвать еще одну причину. Причина эта – желание, уводящее за рамки присутствия: «механизм воображения возбуждает желание, вырывается за рамки налично-настоящего, которое дает трещину и впускает иное. Абсолютная уникальность и полнота наличия допустимы лишь во сне воображения» [92:50]. Итак, помимо идеальности, письмо и мастурбация связаны между собой желанием и воображением. Воображение – это способность жизни к самовозбуждению на основе ее собственного пред-ставления. Способность к представлению и восполнению – вот что выстраивает линию вытеснения: воображение – письмо – мастурбация.

Желание выводит за рамки присутствия, по меньшей мере, в силу очевидного схождения в его темпоральной структуре трех времен. Фрейд заканчивает истолковывающее путешествие, так сказать *Deutungsreise*, по сновидениям встречей времен в желании:

> «сновидение всегда и в любом смысле проистекает из прошлого. Однако и вера в то, что сновидение раскрывает перед нами будущее, не лишена доли истины. Сновидение, рисуя перед нами осуществление желания, переносит нас в будущее; но это будущее, представляющееся грезящему настоящим, благодаря неразрушимому желанию представляет собою копию и воспроизведение прошлого» [52:448].

Желание в сновидении не считается с противоречиями, действует вопреки логике времени в бодрственной реальности. Разрешая хронологические противоречия, желание предстает современным, осуществленным, поскольку такова единственная возможность представления. Желание в сновидении со-временно, поскольку «настоящее время – категория, в которой желание изображается в осуществленной форме» [49:382]. Желание по своему происхождению *всегда уже* оказывается связанным с опытом удовлетворения.

Психическое движение, которое стремится вызвать воспоминание о прежнем удовлетворении, воспроизвести ситуацию прежнего удовлетворения Фрейд и называет желанием. В этом своем движении желание готово заместить «реальность», восполнить ее, оно «превращается в галлюцинирование. Это первая психическая деятельность направлена, следовательно, на идентичность восприятия, иными словами, на повторение восприятия, связанного с удовлетворением потребности» [52:404].

Работа сновидения с желанием подчиняется логике восполнения. Деррида анализирует искажение этой логики, или даже паралогики, у Руссо, исходя из его желания:

> «Пользуясь словом и описывая вещь, Руссо сдвигает и определенным образом искажает сам знак «восполнения», единство означающего и означаемого, сложившееся в именах (*supplément, suppléant*), глаголах (*suppléer, se substituer*), прилагательных (*supplémentaire, supplétif*), и вводит игру означаемых в рамках плюса и минуса, положительного и отрицательного. Однако все эти сдвиги и искажения упорядочены противоречивым – и по-своему восполнительным – единством желания. Это похоже на то, что происходит во снах, проанализированных Фрейдом, где несовместимые вещи допускаются одновременно ради выполнения желания и вопреки принципу тождества или исключенного третьего, т. е. вопреки логическому времени сознания» [43:423].

И здесь мы находим еще один ответ на вопрос «почему Руссо?»: в его текстах активно действует механизм восполнительности. Обращаясь к опыту Руссо, Деррида подходит к литературе как к способу, позволяющему вновь овладеть присутствием, т. е. природой. Обращаясь к теориям Руссо, он рассматривает обвинения в адрес письма как свидетельства вырождения культуры и разрушения человеческой общности. Руссо – по крайней мере, в силу своей принадлежности метафизике присутствия, мечтает о том, что смерть может существовать вне жизни, зло – вне добра, представление вне присутствия, означающее вне означаемого, письмо вне речи. Однако в мечтах о такой раздельности, независимости, полноте он описывает восполнительность, т. е. последовательность замещений и дополнений. Так, в частности, письмо оказывается восполнительным речи, оно восполняет его нехватку и ограниченность, оказываясь одновременно и помощником (до-

бавкой к речи), и угрозой (насилием над языком). Два значения восполнения, добавление и замещение, то следуют друг за другом, то сходятся вместе, а порой допускают интроекцию чего-то чуждого извне, при этом воспринимая чужое как свое собственное. Такое функционирование восполнения напоминает отношения матери и ребенка: «Наличие (природное, материнское) должно было бы быть самодостаточным; материнская забота "невосполнима". И все же последующее воспитание восполняет ограниченности природы, оно организует для ребенка, у которого не хватает ни умственных, ни физических сил для жизни, систему подмен, компенсаций, замен-дополнений» [92:42-43].

Восполнительность действует и в риторическом, а точнее – метафорическом режиме текста. Восполнительными в речи становятся анализаторы слуха и зрения, или, как сказал бы Фрейд, предметные представления и представления словесные, что уже придает речи письменный характер. Для Руссо речь, обращенная к зрению, убедительнее речи, обращенной к слуху. Красноречие, как подчеркивает Деррида, оказывается связанным с образом, и метафора в речи «извлекает свою *энергию* из того, что доступно зрению, и из особого рода устной пикто-иероглифики» [3:415]. Отношение к «реальности» уже функционирует как текст: автобиографические описания Руссо «не только сами по себе представляют текст, но это еще и текст, который говорит исключительно о текстуальности жизни» [111:xiv]. Таким образом, «"реальная" жизнь всегда оказывается для нас лишь письмом, т. е. совокупностью артикуляций между заменами, подменами, восполнениями и компенсациями, чистого означаемого нет, но существует целый ряд маневров, посредством которых означающее притворяется означаемым» [92:43]. На письме, или точнее – в письме «порядок таков, что худшее одновременно оказывается лучшим. Чем больше мы углубляемся во времена утраченного присутствия, тем ближе к нам его обретенное время» [3:486].

ФОНОЦЕНТРИЗМ ПСИХОАНАЛИЗА?

Роль речи в психоанализе уникальна. Именно речь оказывается в основаниях психоаналитической клиники. Однако принципиально важным оказывается то, что Фрейд пересматривает метафизические отношения голоса и значения. В «Толковании сновидений» он показывает, что связь между ними носит условный характер. Голос утрачивает в сновидении свою

господствующую функцию. Голос, наряду с другими знаками становится достоянием онейрографии.

Действительно, психоанализ – терапия речи, основанная на готовности бессознательного выговорить симптом, проговориться. С этим явлением Фрейд сталкивается в допсихоаналитические времена. В 1882 году Йозеф Брейер рассказывает ему о своей пациентке Анне О. (Берте Паппенгейм), которая буквально выговаривает [*wegerzählt*] свои симптомы и сама дает название этому излечению – *talking cure*. Живое слово наделяется магическое силой, избавляющей от симптомов.

Показательным в отношении подобного фонологоцентризма оказывается случай Эрнста Ланцера, известного в истории психоанализа под именем Человека-Крысы. Когда ему было 6 лет, он страдал от непроизвольных эрекций, и его преследовала мысль о том, что его родителям все известно. Самое удивительное в этой истории – объяснение, которое он давал себе относительно того, откуда им известны его мысли: «я объяснял это себе тем, что высказал их вслух, но сам того не услышал [*dass ich sie ausgesprochen, ohne es aber zu hören*]» [57:61]. Фрейд не случайно выделяет это место в речи, поскольку здесь возникает вопрос: кто говорит? что говорит? Чей голос? Говорит бессознательное! Говорит голос бессознательного! Оно выговаривает мысли, которые слышат другие, родители, но при этом для него самого мысли эти остаются неслышимыми, неузнанными, незамеченными. Здесь-то самоприсутствие, на котором основывается фонологоцентризм, и оказывается расщепленным: говорящий не слышит своего голоса, проговаривается незаметно для себя. Ему страшно: родителям все известно, он сам им все рассказал, только не услышал, только при этом он *не* присутствовал. Страх, который его охватывает, – производное расщепляющего желания – желания не встретиться со своим собственным желанием. Невротик с навязчивыми состояниями боится совершить преступление, не зная об этом, боится совершить его в бессознательном состоянии. Шнейдерман в подробном анализе случая Человека-Крысы пишет: «речь есть акт, действие, и речь бессознательного, как и любой акт, имеет последствия, за которые субъект понесет ответственность» [192:24].

Лакан в таком случае говорит о своего рода объединяющей субъект *полной речи*. На основании различения, которое делает между речью [*Rede*] и болтовней [*Gerede*] Хайдеггер, он проводит черту, отличающую полную речь [*parole pleine*] от пустой речи [*parole vide*]. В то время как пустая речь говорит о воображаемых

параметрах языка, полная речь артикулирует параметры символические. Полная речь преисполнена значением. В полной речи субъект встречается со своим собственным желанием. Однако с деконструктивной точки зрения полная речь никогда не может стать таковой, никогда не может предстать в качестве таковой, поскольку «знак как единство означающего и означаемого не может возникнуть в полноте присутствия, в абсолютном присутствии. Вот почему не существует полной речи, независимо от того, стремимся ли мы восстановить ее посредством психоанализа или же вопреки психоанализу» [3:198].

Полнота невозможна и «с другой стороны» – со стороны толкования. Речь пациента не только в сопротивлении желанию способна его высказать, но и постоянно проявляет сопротивление языку его индивидуализацией, его контекстуализацией. Элементы сновиденческого текста, не раз отмечает Фрейд, зачастую имеют сразу множество значений, и правильное толкование, как в китайском письме, добывается в каждом случае из контекста. Подобное по содержанию сновидение у различных лиц при различных обстоятельствах может открывать совершенно различные мысли. Для Деррида это отсутствие какого бы то ни было исчерпывающего и совершенного кода означает, что в психическом письме, свидетельствующем о смысле всякого письма вообще, различие между означающим и означаемым никогда не бывает радикальным. И здесь возникает вопрос принципиальный, фундаментальный, жизненно важный для психоанализа. Вопрос невозможности и неизбежности перевода:

> «Бессознательный опыт, еще до сновидения, которое следует древними торениями, не заимствует, но производит собственные означающие, не сотворяет, конечно, их во плоти, зато порождает их значимость. Отныне это, собственно говоря, уже не означающие. И возможность перевода, если и не упраздняется вовсе – ведь теперь опыт непрестанно растягивает дистанцию между точками тождественности или примыкания означающего к означаемому, – все же, как видно, принципиально и решительно ограничивается» [5:267;311].

Деррида пишет, что, возможно, именно это Фрейд подмечает в статье «Вытеснение» (1915), когда пишет, что «вытеснение работает *в высшей степени индивидуально*». Индивидуальность, подчеркивает в своем прочтении Деррида, относится отнюдь не к индивиду,

а к индивидуальности каждого «отпрыска вытесненного, у которого может быть своя особая судьба». Исходя из этого

> «Перевод, система перевода имеют место лишь тогда, когда постоянный код позволяет замещать или преобразовывать означающие, сохраняя одно и то же означаемое, всегда *присутствующее*, несмотря на отсутствие того или иного конкретного означающего. Коренная возможность подстановки и замещения, таким образом, молчаливо подразумевается парой означаемое/означающее, а значит, и самим понятием знака. Даже если вслед за Соссюром различать означаемое и означающее лишь как две стороны одного листа, это мало что меняет. Изначальное письмо, если такое имеется, должно производить пространство и тело самого листа» [5:267;311].

ПЕРЕВОД

Вопрос взаимоотношений речи и письменности – вопрос перевода, вопрос учреждения философии в борьбе с софистами. В «Федре» вопрос перевода непосредственно связан с возможностью идентификации, определения философии. Письменность для греческого философа Платона и для египетского царя Тамуса – всегда уже перевод. «Вместе с работой деконструкции перевод выдает то, что он скрывает в своем тексте: тревогу философии по поводу письма» [107:37].

Нет полной непереводимости. Нет чистой непереводимости. Перевод осуществляется. Работа перевода, как сказал бы Фрейд, оказывается работой конечной и бесконечной одновременно. Любой текст взывает к нескончаемому переводу. Любой язык находится в положении среди множества языков, и каждый язык требует перевода, и само это требование выражается в языке. Понятие перевода – одно из основных в анализе Деррида и Фрейда; и потому не удивительно, что в «первом» же чтении Фрейда, в эссе «Фрейд и сцена письма» Деррида обращает пристальное внимание на функции перевода в психоанализе.

Еще в так называемый допсихоаналитический период Фрейд пытался понять природу психических расстройств с точки зрения перевода («Введение в афазию», 1891). Каждое расстройство – функциональное нарушение перевода между различными вовлеченными в психическую деятельность инстанциями. Деррида

в свою очередь предлагает само слово «деконструкция» воспринимать как перевод хайдеггеровской *Destruktion*, как работу восполняющего перевода [*traduction supplémentaire*]. В «Письме японскому другу» он пишет, что деконструкция как «понятие» появляется в результате перевода хайдеггеровских *Destruktion* и *Abbau*. Это редко употребимое во французском языке слово он обнаруживает во время перевода в «Литтре», где оно означает, в частности, разборку какой-то машины, механизма для *переноса* в другое место. Таким образом, можно предположить, что перенос вовлечен не только в психоанализ, но и в деконструкцию: *перенос как перевод.*

Процесс перевода представляет собой двойную связь: он невозможен и неизбежен. Нельзя сказать, что отношения между различными языками свидетельствуют об абсолютной непереводимости, «перевод необходим [*il faut de la traduction*], следует изобрести опыт перевода, который позволил бы переход без нивелировки и стирания сингулярности идиомы. Это другое переживание языка, другое переживание другого, которое нужно произвести в переводе» [40:93]. Парадокс перевода в том, что он не просто переводит, он стирает то, что переводит, оставляя следы перевода, сохраняя в себе другой язык.

Когда речь идет о психоанализе, то подразумеваются в первую очередь два типа перевода. Во-первых, это, как и во всякой связанной с опытом дисциплине, перевод эмпирического в теоретическое: «Существует необходимость перевести этот перевод на язык теории [*übersetzungen der Beobachtung in Theorie*]: наблюдение не должно быть переведено только на описательный язык, оно должно быть также переведено на теоретический язык» [17:599-600].

Во-вторых, это «собственно» психоаналитический перевод как вербализация, как перевод бессознательного письма в связанное со словом сознательное. Значимость этого перевода объясняется тем, что по сути дела он и являет собой так называемую психоаналитическую терапию. Знаменитая формула Фрейда из его «Лекций» – «там, где было *оно*, там должно стать *я*» – как раз представляет терапию как перевод. Психоанализ возможен только в том случае, если возможен перевод бессознательных представлений в сознательные. Во введении в статью «Бессознательное», прежде чем перейти к какимлибо рассуждениям о необходимости и законности самого понятия «бессознательное», Фрейд утверждает возможность перевода – «такой перевод возможен [*daß solche Übersetzung möglich ist*]» [67:151]. О возможности перевода и свидетельствует психоаналитическая клиника. Перевод бессознательных представлений в сознательные

возможен и необходим, – утверждает Фрейд. Перевод необходим, подчеркивает в очередной раз Деррида: «существует необходимость работать с *Bildersprache* этого научного заимствованного языка. Это единственное, на что остается уповать: “Мы вынуждены работать, пользуясь образным языком, присущим психологии, точнее – глубинной психологии”» [17:600].

В-третьих, конфликт перевода проявляется при психоаналитическом толковании в индивидуальной идиоматике письма бессознательного. Деррида в своей посвященной Фуко статье ссылается на Фрейда, который в свою очередь делает ссылку на Ференци: «раз тело означающего составляет идиому для всякой сцены сновидения, в этом смысле сновидение непереводимо: “Сновидение настолько тесно связано с его словесным выражением, что, как справедливо замечает Ференци, в каждом языке есть и свой собственный язык снов. Как правило, сновидение непереводимо на другие языки, да и такая книга, как эта [«Толкование сновидений»], мне думается, тоже”. И это правило действительно не только для конкретных национальных языков, но *a fortiori* также для любой индивидуальной грамматики» [5:268;312].

Деррида пишет о переводе как об очередном метафизическом понятии, которое, как кажется, управляет мыслью Фрейда. Однако сама невозможность перевода без потерь, перевода как такового, снимает метафизический налет. Перевод становится метафорой, даже метафорой метафоры.

То, что сновидение невозможно перевести на другой язык и на язык другого, для Деррида, показывает, что в пределах «собственно» психического аппарата не существует и не может существовать отношений простого перевода. Речь отнюдь не идет о некоем простом, точном переводе без потерь при описании перехода бессознательных мыслей в предсознательное и затем в сознание.

> «Здесь опять-таки метафорическое понятие перевода [*Übersetzung*] или транскрипции [*Umschrift*] опасно не столько своей ссылкой на письмо, сколько тем, что оно предполагает текст уже в наличии, неподвижным, как незыблемое присутствие изваяния, каменной стелы или архива, означаемое содержание которого может безо всякого ущерба быть перенесено в стихию другого языка – предсознательного или сознания. Итак, чтобы сохранить верность Фрейду, одних разговоров о письме недостаточно: так можно предать его больше, чем когда-либо» [5:258-9;312-3].

Фрейд, отмечает Деррида, подчеркивает, что психическое письмо не дается переводу, потому что принадлежит единой энергетической системе, в которой энергия не замкнута на себе, не ограничивается, не накапливается, не нарастает, но производит смысл. Различие между энергетикой и семантикой, между силой и смыслом оказывается производным в отношении археследа. Это различие

> «принадлежит метафизике сознания и присутствия, точнее присутствия в слове глаголящем, в галлюцинации языка, определенного исходя из слова, словесного представления. Метафизика предсознательного, сказал бы, возможно, Фрейд, поскольку предсознательное – это место, которое он отводит вербальности. Если бы не это, разве научил бы нас Фрейд чему-либо новому? Сила производит смысл (и пространство) одной лишь способностью к "повторению", которая водворяется в ней изначально как смерть ее» [5:271-2;316.– перевод изменен].

Далее Деррида цитирует и комментирует Фрейда, который пишет по сути дела о переводе в совершенно непривычном смысле – о непереводящем переводе, о переводе без оригинала и копии. При психическом переводе речь не идет ни о том, что есть некий изначальный бессознательный текст, ни о том, что производится его отдельная копия. Когда Фрейд говорит о переводе бессознательных мыслей, об их переходе в область предсознательного, а затем и сознательного, то он не подразумевает, что на новом месте образуется как бы их транскрибированная копия (*Umschrift*), наряду с которой продолжает существовать и оригинал. Речь не идет о пространственном передвижении. Деррида развивает эту мысль Фрейда:

> «Итак, сознательный текст не переписывание, поскольку нечего было перекладывать или переносить – не было *наличного где-то еще* в бессознательном виде текста. Ведь значение наличного, присутствия может к тому же опасно подействовать и на понятие бессознательного. Итак, нет нужны в разыскании бессознательной истины, будто бы сначала записанной где-то еще. Нет написанного и наличного где-то текста, способного дать развернуться, оставаясь при этом неизменным, какой-либо обработке или овременению (последнее, если дословно следовать Фрейду, принадлежит сознанию), которые

> были бы по отношению к нему внешними, как бы плавая на его поверхности. Нет вообще наличного, настоящего текста, нет даже прошедше-настоящего текста, текста сейчас прошлого, но когда-то бывшего настоящим. Текст немыслим в форме присутствия – как изначальной, так и измененной. Бессознательный текст уже соткан из чистых следов, из различий, где соединяются смысл и сила, этот текст нигде не присутствует, он составлен из архивов, которые *всегда уже* переписаны. Изначально оттиснуты. Все начинается с воспроизведения. Всегда-уже: это хранилища смысла, который никогда не присутствовал, чье означаемое настоящее всегда восстанавливается с запозданием, *nachträglich*, задним числом, *восполнительно*: *nachträglich* означает и эту *добавочность*. Позыв восполнения тут изначален, он углубляет выемку того, что с запозданием восстанавливается в качестве настоящего» [5:269-270;313-314].

Вопрос Перевода – это еще и вопрос непереводимости. Вопрос, связанный для Деррида с одним из принципиальных для него понятий – идиоматики. Идиома – собственность, которую нельзя окончательно присвоить. Идиома всегда уже принадлежит другому. Идиома «никогда не возвращается без вспышек безумия, собирающих жизнь и смерть, собирающих одновременно жизнь и смерть» [32:127].

АНАСЕМИЧЕСКИЙ ПЕРЕВОД В ПСИХОАНАЛИЗЕ

В предисловии к работе психоаналитика Николя Абрахама Жак Деррида пишет о переводе, действующем в пределе «одного» языка, «в пределах самого языка». Этот анасемический перевод ведет к радикальному семантическому сдвигу: Абрахам по-новому переводит хорошо известное в психоанализе понятие перевода, чтобы «не только предложить новую «экзегезу», но также чтобы дешифровать и деконструировать смысл, и затем вновь прийти по новым путям анасемии и антисемантики к процессу предшествовавшему смыслу и присутствию» [27:146]. Этот перевод в пределах одного и того же языка приводит к тому, что одно и то же слово оказывается переведенным в некий код, где оно уже не имеет смысла, где, например, становится возможным то, что ощущается или слышится удовольствием, удовольствием, больше не означающим себя, там,

где, как пишет Фрейд в «По ту сторону принципа удовольствия», удовольствие становится страданием. Деррида, таким образом, показывает, что «удовольствие» не равно «удовольствию»: «перейти от удовольствия в повседневном языке к “удовольствию” в феноменологическом дискурсе, затем – к “Удовольствию” психоаналитической теории – значит перейти к необычным переводам [*traductions insolites*]» [27:150]. Деррида подчеркивает, что предлагаемое им написание трех удовольствий как удовольствие, «удовольствие», «Удовольствие» не означает, что мы имеем дело с омонимами, и еще в меньшей степени – с синонимами. Психоаналитическое «Удовольствие» «превышает порядок смысла, присутствия и значения, и «это психоаналитическое раз-значивание [*de-signification*] *предшествует* самим возможностям смысловых коллизий» [27:150]. Речь идет не об обмене означающими, но о переходе к следу или восполнению возможности смысла. Анасемический перевод относится к обмену не между значениями, означающими и означаемыми, но между порядками означения и тем, что потенциально может быть переведено, захвачено, заново нагружено [*reinvistie*] и вновь истолковано.

ТОЛКОВАНИЕ

Герменевтический интерес – еще одно место встречи Деррида и Фрейда. Причем в этом своем интересе деконструкция Деррида оказывается ближе психоаналитическому толкованию Фрейда, нежели деструкции Хайдеггера:

> «Деррида получает от Фрейда настоящий метод расшифровки в узком смысле слова. Существенное отличие между хайдеггеровским методом “деструкции” и “деконструкцией” Деррида заключается в том повышенном внимании, которое последний уделяет мельчайшим деталям текста, не только синтаксису, но форме слов в нем. Деррида зачарован той мыслью Фрейда, что сновидение может обращаться со “словами” как с “вещами”. Аналитический метод, использованный во второй части «Грамматологии», остается с этой точки зрения консервативным, и в целом отдает дань уважения начертанию слов как таковых» [166:xiv].

В «Глас» Деррида доводит до предела «фрейдовский метод отношения к “синтаксису” текста сновидения» [166:xivi]. Основой

фрейдовского толкования сновидений становится, во-первых, предположение, что проявление содержания сновидения – результат искажения содержания скрытого, во-вторых, что возможен перевод одного содержания в другое. Иначе говоря, если работа сновидения [*Traumarbeit*] искажает сновидные мысли, то задача работы аналитического толкования [*Deutungsarbeit*] заключается в обратном переводе. Именно это допущение о переводимости лежит в основе психоаналитического толкования. Именно это предположение лежит в основании "Толкования сновидений": сновидения имеют смысл, толк [*Träume deutbar sind*]. Именно это допущение вступает в противоречие с тем замечанием Ференци, которое приводит Фрейд (у каждого сновидца свой язык). В примечании своей работы о Фуко Деррида напоминает об этом замечании из «Толкования сновидений» (глава 11.1):

> «Скрытое содержание сновидения (или поведения, или сознания вообще) сообщается с содержанием явным только через единство языка; языка, на котором аналитик, следовательно, должен говорить как можно лучше <...> *Как можно лучше:* поскольку по природе своей прогресс в знании и практике языка открыт до бесконечности (*прежде всего,* по причине исходной и существенной двусмысленности означающего в языке, по меньшей мере, «повседневной жизни», его неопределенности и *пространства* его игры, которое и высвобождает различие между потаенным и явным; *далее,* по причине существенного и самобытного сообщения различных языков между собой, через историю; и, *наконец*, по причине игры, отношения к себе самому или «седиментации» каждого языка), не имеет ли ненадежность или недостаточность анализа принципиального или неустранимого характера? А разве не подстерегают те же самые опасности историка философии, каковы бы ни были его метод и проект? В особенности, если учитывать определенную укорененность философского языка в языке нефилософском [4:45;53-4]».

Кроме того, это допущение предполагает, что смысл *всегда уже* содержится в сновидении (а, значит, и в бессознательном). Смысл предвкушается, он как будто предшествует толкованию, т. е. обнаружению смысла. Он априори приписан сновидным мыслям. Смысл для Фрейда спрятан в сновидении, он "присутствует" там, где мы не знаем, есть он или нет. Фрейд сам сомневается, какую

именно стратегию избрать при толковании того или иного элемента в сновидении. В примечании и к тому же в скобках, т. е. как бы на дважды удаленном от основного текста расстоянии, он пишет:

> «[При толковании каждого элемента сновидения возникает сомнение:
> а) следует ли брать его в положительном или в отрицательном смысле (отношение противоречия);
> б) толковать ли его исторически (как воспоминание);
> в) символически, или же
> г) толкование должно опираться только на его словесное выражение.
> Несмотря на это, можно все же сказать, что, сновидение, не имеющее вовсе в виду быть доступным для понимания, не представляет толкователю больших трудностей, чем, например, древние иероглифы их читателям]»
> [52:280-1].

Сомнение «разрешается» тем, что толкование сновидений не сложнее расшифровки иероглифических письмен. Речь в сновидениях оказывается у Фрейда подчиненной господствующему образному языку. Речь выполняет восполнительную функцию, которую Фрейд усматривает в эпизодах вторжения в образный порядок сновидения предсознательных, основанных на остатках словесных представлений, структур. «Речевой дискурс, как пишет Деррида, вовсе не исчезает, но меняются его функция и достоинство. Он размещается, окружается, загружается (во всех смыслах), составляется. Он вставляется в сновидение наподобие надписей в комиксах, этого пикто-иероглифического сочетания, где фонетический текст уже не властитель повествования, а лишь придаток»; и он цитирует Фрейда: «До того как живопись пришла к пониманию действительных для нее законов выражения... на древних картинах изо рта нарисованных персонажей свешивались ленты с запечатленными в письменах (*als Schrift*) речами, которые художник отчаялся передать в изображении" (с. 256)» [5:277;322-323].

Образный язык в онейрореальности сновидения для Фрейда – письмо, *Bilderschrift*. Образное письмо в сновидении не выглядит как письмо фонетическое. Фрейд сравнивает его с иероглифической письменностью. Онейрическое письмо – «не то письмо, которое находится в подчиненном положении к сказанному слову, к логосу» [108:241], но письмо ребусное, письмо предметного мира, «китайское письмо».

Принципиально важным для Деррида оказывается метафорика фрейдовского письма, а именно тот факт, что язык бессознательного, язык сновидений описывается через метафору письма, а психический аппарат – машина письма [*eine Schriftmachine*]. Эта машина работает не с какой-то внешней целью, но для того, чтобы избавиться от работы, чтобы остановить машину, в соответствии с принципом удовольствия или принципом Нирваны. Машина эта действует согласно закону восполнения, «без какой-либо гарантированной цели, поскольку невозможно решить, какой из этих процессов приведет к дополнению, а какой – к замещению» [108:243].

Б. ОТ ФОНОЦЕНТРИЗМА К ЛОГОЦЕНТРИЗМУ

ЛОГОЦЕНТРИЗМ

Смещение от фоноцентризма к логоцентризму сопровождается продвижением к логосу как к последней неделимой точке, к атому *архе*. В этом смысле можно понимать и метафизику заявления Фрейда «Логос – наш Бог». В таком высказывании научный дискурс как бы сопоставляется с теологическим; значимость одного производится за счет другого. Логос, занимая позицию трансцендентального означающего, указывает на конец устремлений, завершение игры, тотальный предписанный порядок. Однако именно трансцендентальный характер диспозиции логоса указывает на невозможность завершения проекта. Цель как абсолютное иное проекта откладывается. Логоцентризм стремится во всем навести порядок, определить смысл, установить первопричину, предписать (пред)(на)значение всему, с чем сталкивается мысль человека. Сама «мысль, данная в слове и выраженная в звуке, становится опорой самоотождествления и гарантией самодостаточности любых образований человеческого сознания» [92:16].

Логоцентризм вводит значение присутствия как данного, само собой разумеющегося, очевидного: так сознание присутствует само по себе, в себе и перед собой, так любой предмет предстает перед взглядом человека в виде некой сущности, так момент времени кажется присутствием настоящего. Наличие логоса дается через это свое собственное, через другой объект, через мгновение времени, данное как присутствие. Логоцентризм – это

> «европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком

и зависящее от логоса. Это – генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т. д.) в *центре* всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы. *Versammlung*, так интерпретирует Хайдеггер все это, и в особенности *logos*, *legein* – как то, что собирает и кладет пределы рассеиванию; это способ соединения и собирания всего. Способ европейский, греческий по своему происхождению» [35:171].

Логоцентризм – более узкое понятие, чем фоноцентризм. Фоноцентризм «более универсален», его можно обнаружить, отмечает Деррида, даже в китайской культуре, где «никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фоноцентрическим. Даже там заметна власть голоса, и она обладает присущей ей исторической необходимостью, которая обнаруживается повсюду в мире на определенном этапе, скажем так, гуманизации, истории антропоса» [35:172].

Но именно речь порой становится ловушкой, а письмо – различающей системой, позволяющей определить смысл того или иного высказывания. Самым, пожалуй, простым случаем оказывается омонимия. Например, Деррида играет на омонимии *voix* (голос) и *voie* (дорога).

Анаграмматическое смещение у Деррида вполне описывает возможные оговорки в психоанализе. Например, перечень столь значимых для Деррида понятий, как *ecart, carte, trace, recit, ecrit* («отклонение», «открытка», «след», «рассказ», «сочинение»), может служить картой, посланием, рассказом, состоящим из оговорок и продуктивных заиканий: «эта инверсия букв и состава слов, я играл ими, след и карта, рассказ и сочинение, без сомнения, бессчетное количество раз» [17:62-3;43].

Казалось бы, при такой доминанте *фоне* психоанализ должен стать оплотом логоцентризма, тотальным логоцентризмом. Однако этого не происходит. Прежде чем мы остановимся на роли письма в психоанализе, продолжим рассматривать производимые в нем центрирующие операции.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ И ИСТИНА

Борьба Деррида с логоцентризмом – это еще и борьба с господством лингвистической модели (в том числе и Лакана):

«деконструкция началась с деконструкции логоцентризма, деконструкции фоноцентризма – с попытки избавить опыт мысли от господства лингвистической модели, которая одно время была так влиятельна, – я имею в виду 60-е гг.» [35:154]. Парадокс же заключается в том, что Деррида также обвиняют в том, что для деконструкции нет ничего, кроме текста: «у «текста» больше нет предела, нет ничего «внешнего» ему. Но нельзя сводить текст к языку, к речевому акту в строгом смысле слова» [35:154]. Лакан делает не только «шаг вперед» в сравнении с Фрейдом, но и «шаг назад», к тотальному логоцентризму, якобы не придающего большого значения аффекту. Деррида не говорит о том, что аффективный уровень инороден текстуальному (но не лингвистическому). Он подвергает Лакана критике «за излишнюю вербальность, за излишний интерес к лингвистическим структурам и излишне отрицательное отношение к аффекту. Лакан всегда недолюбливал тех, кто проявлял интерес к аффекту» [35:185]. Однако речь не идет у Деррида о противопоставлении невербального или довербального текстуальному, поскольку «довербальное не является атекстуальным, простым чувством, неструктурированным аффектом» [35:185]. Лакан же не столько отказывается признавать значимость аффекта, сколько подчеркивает, что подход к этому самому аффекту возможен исключительно через структуры языка, что аффект размечен означающими.

С точки зрения Фрейда представления и аффекты выполняют представительскую функцию. Это – разные проявления жизни влечений. Причем, если представления оказываются в поле психографического письма, то аффект всегда уже оказывается связанным, с одной стороны, с системой сознания-восприятия, и, значит, он в этой связи уже символизирован, а, с другой стороны, – с телесностью, психосоматическими реакциями. Аффект не может быть «собственно» бессознательным. Аффект парадоксальным образом оказывается, с одной стороны, связанным с телесными «довербальными» реакциями, а с другой, он всегда уже осознается. Осознается, можно сказать, в обход бессознательного. И все же аффект вовлечен в экономику бессознательного, по крайней мере, тогда, когда он расходится с родственным по своему происхождению представлением. Бессознательные чувства, по Фрейду, – те, которые сознаются, но не распознаются, те, что связываются с маскирующими «чужими» представлениями. Одна из задач психоаналитической клиники – установить связь представления (как активированного воспоминания) с соответст-

вующим ему аффектом (как энергией, когда-то затраченной на восприятие/регистрацию мнесического следа).

Таким образом, психоанализ предполагает умозрительное движение по многоступенчатости представительств: словесные ассоциации должны привести к пониманию бессознательных представлений, с одной стороны, и к пониманию их связи с теми или иными аффектами, с другой; а эта связь в свою очередь должна вести к пониманию жизни влечений. Эта последовательность предположений, анализов, ассоциаций должна конституировать истину: соответствие результатов анализа психическим процессам душевной жизни пациента.

Проблематика истины в психоанализе включает, по крайней мере, два вопроса.

Один вопрос: истина ли то, что говорит пациент? С точки зрения глубинной психологии, своего рода психоаналитического перформатива – да. С точки зрения материальной реальности – вопрос этот оказывается лишенным смысла. Отказ от подхода к словам пациентов с точки зрения истины в 1897 году становится одним из начал психоанализа. Удивительным образом, этот отказ от рассмотрения слов пациента с позиций их соответствия материальной реальности оказывается полным доверием к их словам. Дело в том, что все, что бы ни говорил пациент, о чем бы он ни говорил, говорит о нем. Его слова – свидетели его желаний.

Истина в психоанализе проявляется в речи пациента. Речь высказывает, выговаривает желание субъекта. При этом, во-первых, под речью в психоанализе понимаются главным образом свободные ассоциации, т. е. по возможности неконтролируемая сознанием речь. Во-вторых, речь никогда не может полностью выражать желание, поскольку, как подчеркивает Лакан, существует фундаментальная несовместимость речи и желания. Причем истине не противоположна ложь, поскольку ложь может обнаружить истину о желании субъекта.

Другой вопрос: истина ли то, что говорит пациенту психоаналитик? Ответом на этот вопрос оказывается парадокс, описываемый Фрейдом в работе «Конструкции в анализе»: «психоаналитик всегда прав»: если пациент соглашается с аналитиком, «то все правильно», если же он не соглашается, то это – «признак сопротивления», что «тоже доказывает правоту» психоаналитика. Только впоследствии (*nachträglich*) толкование аналитика обретает статус истинного или ложного. Только реакция анализируемого может придать ему этот статус, только дальнейший анализ может показать

правильность или негодность толкования, которое высказывается исключительно в качестве ожидающего проверки предположения. Причем «если конструкция ложна, то для пациента ничего не меняется; но если она верна или приближена к истине, то он реагирует на нее явным ухудшением симптомов и общего самочувствия» [85:54]. Таким образом, показателем истинности становится изменение состояния, будь то улучшение или ухудшение.

Вопросу об истине в психоанализе Деррида посвящает работу «Носитель истины», впервые опубликованную в специальном номере журнала «Поэтик» (21, 1975) и затем вошедшую в «Почтовую открытку».

Фрейд, на взгляд Деррида, вопреки своему желанию показывает самою структуру истины в Западном логосе: «роль вымысла, для Фрейда, структурно та же, что и роль знака (и письма) в метафизической традиции: вымысел не конструктивен, а лишь репрезентативен, он – простое означающее означаемого, которое существует *независимо* от самого этого означающего» [184:259]. Фрейд демонстрирует фиктивность истины, поскольку в качестве образца берет фикцию – вымысел, «Голого короля» Андерсена. Реальность же не может быть ни истинной, ни ложной, ее носителем становится производство истины в речи: «Что не является ни истинным, ни ложным, так это реальность. Но как только открывается речь, сразу начинается процесс девуалирования истины как ее контракта собственности: присутствие, слово и свидетельство» [17:741].

Деррида начинает читать «Толкование сновидений» с того места, где речь идет о вторичной обработке материала. Он обращает внимание, во-первых, на то, что вторичная обработка выполняет функцию сокрытия некой истины, во-вторых, на то, что слово «материал» [*Stoff*] – это еще и материя, ткань, которая призвана прикрывать наготу. Смысл сновидения обнаруживается под этим покровом. Деррида подмечает и то, что после противопоставления первичного содержания вторичной переработке Фрейд отсылает читателя к описанным им выше эксгибиционистским снам. Эксгибиционизм, обнажение, разоблачение – все это ведет нас к тому, что перед нами «метафора истины. С таким же успехом можно сказать метафора метафоры, истина истины, истина метафоры» [17:650].

В том месте, которое посвящено в «Толковании сновидений» снам о наготе, и которое занимает всего четыре страницы, Деррида обнаруживает четыре литературные ссылки (на Гомера, Келлера, Фулда и Андерсена). Таким образом, истина обнаруживается не только в некоем «первичном» содержании сновидения, но и в ли-

тературном вымысле. Литературный рассказ действует у Фрейда как вторичная переработка, как то, что прикрывает наготу «первичного» материала. Мы имеем дело с текстом в тексте.

Еще одна особенность сновидений о наготе (истине) заключается в том, что все они касаются мужчин, причем «мужчин, выставляющих напоказ недостаток фаллического атрибута»:

> «нагота не выставляет напоказ пенис или его отсутствие, но отсутствие фаллоса как атрибута, замещающего возможную ущербность, отсутствие колоссального двойника. Таким образом, вырисовывается некая цепочка: истина – женщина – разоблаченная – кастрация – стыдливость» [17:651].

Сам Фрейд, точнее текст Фрейда в таком случае выполняет функцию обнажения мотива наготы, т. е. обнажения обнажения. Для Деррида такое уходящее в бездонную глубину пространство бесконечного снятия слоев оказывается пространством с неограниченными возможностями для подстановок. Такое пространство, в свою очередь, подрывает самую возможность обнаружения истины.

Другим примером истины, теперь уже примером Лакана становится еще одно произведение литературного вымысла – «Похищенное письмо» Эдгара По. Истина, таким образом, «обитает в вымысле на правах хозяйки дома, подчиняет его себе как внутренний распорядок, как экономику вымысла» [17:668.— перевод изменен]. Истина проявляется, во-первых, как адекватность в кругообразном возвращении похищенного письма, ведущем его к его собственному месту, во-вторых, как вуалирование/девуалирование, как игру присутствия и отсутствия. Итак, истина оказывается связанной с представлением об ее собственном месте в слове, о собственном смысле слова.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ И ФУНКЦИЯ МЕТАФОРЫ

По ходу деконструктивного чтения Руссо в «Грамматологии» Деррида показывает, что тот самый вожделенный изначальный язык, который характеризуется «точностью и правильностью», т. е. прямыми (*propriete*), а не образными значениями», всегда уже оказывается метафорическим. Метафора связана с аффектом, который она не может обозначить прямо. Метафорический знак может точно (*proprement*) представить аффект лишь посредством ложного образа (*représentant*) этого аффекта [3:463].

Собственный смысл понятия обретают у Руссо в ходе смещения от аффективной жизни к жизни рациональной. Абсолютный собственный смысл для него в том, чтобы предмет обозначался одним знаком и аффект – одним образом. При этом удивительно, что процесс артикуляции, осмысления, овладевания присутствием сопровождается наслаждением, которое откладывает присутствие присутствия.

В поисках источника метафоры Руссо устремляется к субъективному аффекту. Деррида обращает внимание на сцену рождения языка у Руссо, в которой дикарь переживает испуг от встречи с другим дикарем. Причем в этой встрече он не обнаруживает самого себя, поскольку не способен идентифицироваться с другим. Он воспринимает других как великанов, ибо не может увидеть другого как себя, а, значит и себя как другого. Нарциссическая фаза еще не включена, но Великан, Другой всегда уже действует. «Абсолютный страх – это первая встреча с другим как *Другим*: другим в отличие от меня и в отличие от самого себя» [3:464].

В отличие от Руссо, отправляющегося на поиски изначального, собственного смысла слова, Фрейд, моделируя психику субъекта, прибегает к метафоре письма. Деррида подробнейшим образом рассматривает функцию этой метафоры в статье «Фрейд и сцена письма». Он сразу указывает на то, что Фрейд

> «не случайно в решающие моменты своего пути прибегает к метафорическим моделям, поставляемым не разговорным языком, не вербальными формами, и даже не фонетическим письмом, а особенной графикой, которая никогда не бывает ниже, вне или после речи. Знаки, к которым апеллирует Фрейд, не служат транскрипцией для живой и полной речи, самоприсутствующей и самообладающей. Сказать по правде, и это будет нашей проблемой, Фрейд *не просто пользуется* метафорой нефонетического письма; он не считает удобным применение письменных метафор в дидактических целях. Эта метафорика неустранима по иной причине: возможно, она взамен освещает смысл следа вообще и, как следствие, сочетаясь с ним, смысл письма в расхожем смысле. Фрейд наверняка не применяет метафор, если применение метафор означает известным намекать на неизвестное. Настаивая на своей метафорической нагрузке, он, наоборот, окутывает загадочностью то, что известно, как нам думается, под именем

> письма. Здесь, где-то между имплицитным и эксплицитным, возможно, происходит неизвестное классической философии движение. Начиная с Платона и Аристотеля, графические образы непрестанно использовались для *иллюстрации* соотношений разума и опыта, восприятия и памяти непрестанно использовались графические образы. Но доверие к этому непрестанно обеспечивалось смыслом известного и привычного термина, а именно письма. Намеченный Фрейдом жест прерывает действие этой гарантии и открывает вопрос нового типа о метафоричности, письме и вообще разнесенности [*espacement*]» [5:254-5;296].

Говоря о «Заметке о чудесном блокноте» Фрейда, в которой тот представляет психику как машину письма, как технику записи, Деррида пишет, что «вопрос не в том, правда ли, что психика – своего рода текст, но: что такое текст и чем должно быть психическое, чтобы представляться текстом? Ведь если нет ни машины, ни текста без психического истока, нет и психического без текста» [5:255;297].

Метафора письма захватывает Фрейда начиная с «Толкования сновидений», она затрагивает проблемы психического аппарата, как с точки зрения его строения, так и с точки зрения его «субстанции». Фрейд сравнивает сновидение с системой письма, а не с языком. Сновидение предполагает регрессию, топическую, временную, формальную, регрессию, которую «впредь надлежит толковать как обратную дорогу в ландшафты письма. И письмо это – не просто переживание, не отраженное от камня эхо заглушенной вербальности, но литография прежде слов: метафонетическая, нелингвистическая, алогическая» [5:264;307].

По мере разработки психоаналитической теории теоретическая значимость *психографической* метафоры становится все более значимой. Причем, отмечает Деррида, значимость эта носит не просто метафорический, но и методологический характер: Фрейд понимает, что он «призван отказаться от сотрудничества с лингвистикой под властью старого фонологизма и переориентироваться на грядущую графематику. Фрейд *буквально* советует это в одном тексте 1913 года, и здесь не требуется никаких дополнений, толкований, переосмыслений. Интерес психоанализа к лингвистике предполагает “выход за пределы привычного смысла слова *язык*”» [5:280;326]. Вторая часть упоминаемой статьи, «Интерес к психоанализу», посвященная “непсихологическим наукам”, в самую

первую очередь затрагивает науку о языке, а уж затем философию, биологию, историю, социологию, педагогику. Причем, действительно, в первой же фразе Фрейд пишет: «я выхожу за рамки привычного значения слова, тем, что постулирую интерес к психоанализу исследователей языка. Под языком здесь должно пониматься не только устное выражение мыслей, но и язык жестов, и вообще любой другой вид проявления душевной деятельности, как, например, письменность» [62:20].

Анализ метафорического строя текстов Фрейда приводит Деррида к мысли, что психическое письмо оказывается изначальным в отношении письма в узком смысле слова; так что «собственно» письмо как письменность уже не имеет собственного смысла, оно – метафора психического письма. Однако это не значит, что психическое письмо становится «собственно» письмом. Оно – не поддается прочтению. Как таковое *оно* никогда не отдается сознанию, не предстает, не присутствует. Психическое письмо, в частности письмо сновидения, “следует древними торениями”, регрессивным движением к “первичному” письму, которое не поддается прочтению ни в каком коде. Это отмечает Фрейд, говоря о психическом письме, т. е. о письме бессознательного: познание бессознательного возможно только после того, «как оно претерпело пересадку или перевод в форму, доступную сознанию [*nachdem es eine Umsetzung oder Übersetzung in Bewusstes erfahren hat*]» [67:151.— перевод изменен]. И в заключении первой главы «Бессознательного» он пишет:

> «Подобно тому, как Кант нас предупредил, чтобы мы всегда принимали во внимание субъективную условность нашего восприятия и никогда не считали наше восприятие вполне тождественным с неподдающимся познанию воспринимаемым, так и психоанализ предупреждает нас, чтобы мы не отождествляли восприятие сознания с бессознательным психическим процессом, который является объектом этого сознания» [67:157-8].

Письмо подразумевает возможность отсутствия его написавшего, предполагает, что письмо переживает написавшего. Использование Фрейдом метафоры письма, осознанно или нет, но подрывает логоцентризм присутствия психического письма перед субъектом. Для Деррида письмо утверждает присутствие как всегда уже отсроченное присутствие, как то, что восполняет (отсутствие) автора. И письмо Деррида в этом отношении гомологично

психике (душе, психическому аппарату) Фрейда. Душа всегда уже инакова, так же как инаково письмо. Письмо и психика содержат в себе нечто радикально отличное от себя самих.

B. ОТ ЛОГОЦЕНТРИЗМА К ФАЛЛОГОЦЕНТРИЗМУ

ФАЛЛИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ

Фрейд говорит не столько о фаллосе, сколько о фаллической фазе психосексуального развития. Тем самым он подчеркивает не столько субстантивный, сколько функциональный характер происходящего. Фаллическая функция фокусирует интерес ребенка, центрирует частные сексуальные влечения. Однако парадокс ситуации заключается в том, что фаллическая функция, по логике Фрейда, кладет конец фрагментированному существованию аутоэротизма частичных объектов, но при этом сам фаллос также остается частичным объектом. Не удивительно, что Лакан будет настойчиво подчеркивать частичный характер любых влечений.

Говоря о частичных психоаналитических объектах, мы всегда уже сталкиваемся с логикой восполнительности: частичный объект, в данном случае фаллос, является по определению частью целого (тела), он автономен и самодостаточен, он смещает и замещает тело. В статье «О превращении влечений, в особенности анальной эротики» (1917) Фрейд показывает, как фаллос смещается и замещается в ряду: пенис – кал – ребенок – подарок – деньги. Каждый раз часть замещает целое, но остается при этом, во-первых, самодостаточной и все же замещающей, во-вторых, замещаемое – фаллос – также остается частью.

Фаллическая фаза связана с комплексом кастрации и разрешением эдиповой ситуации. В структуре этой фазы ребенок оказывается перед выбором: либо обладание пенисом, либо кастрация. Фрейд не противопоставляет два симметричных понятия пенис/вагина, но говорит о – символизирующем – присутствии и/или отсутствии пениса. Причем до определенного времени пенис «присутствует» у каждого ребенка (не удивительно, что ребенок – дитя, *das Kind*). Отсутствие/присутствие появляется в связи с символизацией, с представлением о себе, поле, гениталиях, о «да» и «нет». Этот «ассиметрично-генитальный» подход он объясняет той гипотезой, что анатомическая девочка не знает

о существовании вагины. Хотя формы проявления комплекса кастрации у мальчика и девочки различны, в обоих случаях он строится лишь вокруг фаллоса как частичного объекта.

Если в теориях Фрейда фаллос предельно значим, но главным образом как прилагательное, то у Лакана он обретает статус верховного означающего, означающего всех означающих. Он функционирует как означающее желания вообще. Одним своим концом (метафорическим) фаллос указывает на анатомический орган – пенис, другим (метонимическим) – на желание, которое находится в постоянном смещении и не может быть удовлетворено. При этом тестирование желания Другого имеет решающее значение не в том, что субъект узнает в нем, имеет ли он сам или нет реальный фаллос, но в обнаружении того, что мать его не имеет. Таким образом, идея кастрации, возможного отсутствия уже присутствует в фаллосе, подрывая само это присутствие в качестве такового. Фаллос Лакана, можно сказать, это пенис плюс идея нехватки, и, значит, фаллос не обладает той полнотой, которая обеспечивала бы его тотальное господство, его метафизику присутствия.

Как же орган становится символическим? Как он входит в символическое пространство? Как он вводит (себя) в систему означающих? Органы, как и все физические объекты, обретаются, только будучи символизированными. Как символы они подчиняются систематическому закону, который заключается в том, что означающее может обрести свой статус только в цепи других означающих. Чтобы стабильность органа сохранялась в символическом, должно существовать означающее, наделенное привилегированным положением. Таким означающим и становится у Лакана фаллос, как означающее, напрямую связанное с обретаемой субъектом идентичностью. С этой точки зрения фаллос вздымается от анатомии до универсальной семантики.

Когда ребенок инкорпорирует понимание символического фаллоса, он готов занять в поло-ролевой системе «свою» сексуальную позицию. Вслед за Фрейдом, для Лакана отношения между полами асимметричны именно потому, что фаллос остается уникальным означающим. Ему нет пары. Он центрирует все, что связано с полом. Эдипова стадия с такой точки зрения предполагает выбор: быть или не быть фаллосом, иметь или не иметь фаллос, причем три основных момента этого выбора зависят от роли фаллоса в желаниях трех участников сцены.

Фаллос как привилегированное означающее – то, что удовлетворяет желание Другого. Присваивая желание матери, ребенок

хочет стать ее фаллосом или идентифицироваться с фаллической матерью. В Эдипов период отец-кастратор появляется как четвертый член в воображаемом треугольнике мать-дитя-фаллос. Лакан, вслед за Фрейдом, полагает, что кастрацию переживают и девочки, и мальчики – любой ребенок должен отказаться играть роль материнского фаллоса. Отказ от идентификации с воображаемым фаллосом прокладывает путь к отношениям с символическим фаллосом, которые и предопределяют пол. Мальчик будет *иметь* фаллос, девочка *будет* фаллосом.

Фаллос Лакана означает для Деррида конец игры. Фаллос как означающее означающих, как трансцендентальное означающее, как патриархальный центр власти сковывает игру, приостанавливает свободное смещение означающих. Чтобы расстроить фаллоцентричный сценарий, можно отправиться на поиски имени матери. Жан Жене из книги «Глас» оказывается подходящим примером: незаконнорожденный гомосексуалист, сын, чье имя – если можно так выразиться – матронимично. Неудивительно, что эта книга Деррида воспринимается как «оплакивание отцов» [167:177].

Фаллос устанавливается в своем значении через угрозу, через страх кастрации. Теория комплекса кастрации наделяет фаллос особым символическим значением, поскольку его наличие или отсутствие превращает анатомическое различие в главный критерий классификации человеческих существ и поскольку для каждого объекта это присутствие или отсутствие сопряжено с принятием «собственного» пола.

СЕКСУАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Хотя вопрос сексуальных различий весьма важен для Фрейда (и для Лакана), все же особенное значение он обретает на стыке психоанализа и феминизма. Сам же Фрейд «за тридцать лет сумел сделать различие между мужчинами и женщинами нерелевантным для психоаналитической теории сексуальности» [178:397]. Свое отношение к установлению поло-ролевой идентификации Фрейд высказал еще в письме Флиссу 14 ноября 1897 г. [87:303]. Его идея заключается в том, что основное различие между полами возникает достаточно поздно, а именно в период полового созревания, когда пробуждается вагинальная зона. В завершающей стадии детской сексуальности у девочек и мальчиков доминирует генитальная область. Иначе говоря, в эдипов период устанавливаются культуральные, идентификационные сексуальные различия.

Поразительно, но биологические различия, если и возникают, то позднее, вместе со смещением эрогенной зоны с генитального клитора на вагину. Это смещение опять-таки возникает задним числом [*nachträglich*] во время эдипова перехода от активной позиции в отношении матери к пассивной в отношении отца.

Итак, для теоретиков феминизма, именно Фрейд задает полоролевые, или иначе говоря гендерные, основания субъективности. Не удивительно и то, что эта тема играет весьма существенную роль и в деконструкции. «В известной мере, – говорит Деррида, – вопрос сексуальных различий проходит сквозь все мои тексты, начиная с самых первых, а тот факт, что деконструкция фаллоцентризма, а по сути дела фаллогоцентризма отмечает некий мужской авторитет, который ставится деконструкцией под вопрос» [42:28].

Для Деррида, женщина – одно из имен, ускользающих от метафизического вопроса «что такое...?» Метафизика присутствия оказывается «чисто» мужской привилегией [16:194]. В этом отношении, можно сказать, Деррида развивает линию, намеченную Фрейдом и подхваченную Лаканом. Для Фрейда женщина – загадка, над которой (тщетно) бьются мужчины и которую не могут решить сами женщины, поскольку «сами являются этой загадкой» [82:370]. Деррида, можно сказать, становится одним из основателей пост-феминизма. Он указывает, что феминистки, требующие равных прав с мужчинами, повторяют старые ошибки. Они как будто хотят занять именно мужскую позицию, превратиться в догматичного философа в поисках истины, науки, объективности. Они тем самым воспроизводят все типично мужские заблуждения.

Фрейд не только заявляет о принципиальной невозможности разрешить эту загадку, но и об отсутствии желания отвечать на метафизический вопрос «что есть женщина?»: «Психоанализ не намерен описывать, что такое женщина, – это было бы для него едва ли разрешимой задачей, – а он исследует, как она ею становится, как развивается женщина из предрасположенного к бисексуальности ребенка» [82:372]. Фрейд даже не пытается дать какую-либо формальную характеристику черт феминности и маскулинности. Бисексуальность позволяет ему постоянно откладывать в сторону, откладывать на потом вопрос о мужском и женском. Вместо вопроса, *что* значит быть мужчиной или женщиной, он пишет, *как* эти черты приобретаются. В этом процессе анатомические различия вступают во взаимодействие с социальными и психическими факторами. Весь этот процесс вращается вокруг страха кастрации, в котором мальчик боится лишиться пениса, а девочка, его как бы

уже потеряв, развивает к нему зависть. Поначалу девочка – это маленький мужчина, но в определенный момент она смещается с исходно маскулинной позиции. Девочка должна сменить объект своей любви. Если для мальчика он остается неизменным (мать), то в эдипов период девочка должна сменить объект любви с матери на отца. Неизменная ситуация с объектом и страх кастрации позволяют мальчику разрешить эдипову ситуацию. Если мальчик становится субъектом, желающим объект, то девочка вынуждена играть неопределенную роль – «маленького мальчика, играющего роль маленькой девочки, или наоборот, и объект ее желания – не тот, раз его приходится менять» [167:173]. Более того, Фрейд отмечает то, что девочка должна претерпеть двойное смещение: она должна поменять эрогенную зону и объект.

Вопрос «что есть женщина?» симметричен вопросу «что есть мужчина?». С психоаналитической точки зрения не может быть «100% женщины» и «100% мужчины», в одном поле всегда уже, по крайней мере, латентно присутствует другой. Таким образом, поддерживается бисексуальность психики, «как будто индивидуум является не мужчиной или женщиной, а всякий раз и тем и другим, только одним в большей степени, а другим в меньшей» [82:370]. Вопрос о поле, который отказывается рассматривать Фрейд, Лакан квалифицирует как вопрос истерии. Таинственный «другой пол» всегда женский, и, следовательно, вопрос «что есть женщина?» равным образом характеризует истериков и истеричек.

Фрейд и Лакан описывают структуру женской субъективности и женского желания как структуру, в пределах которой обязательно присутствует другой (мужчина). Женская субъективность и женское желание формируются не как активная субъективная позиция, но как механическая женская реакция на позицию и место «другого» в структуре взаимоотношений, даже если эти отношения – любовь.

Оппозиция мужское/женское, предстающая в качестве опорной метафизической оппозиции, подвергается в психоанализе деконструкции. Для Фрейда эта, соответствующая фаллической фазе, оппозиция, *во-первых*, носит производный характер, поскольку устанавливается на предшествующей ей анальной оппозиции «пассивный/активный». Причем, и эти позиции весьма условны. Как ни странно, активность и пассивность наиболее устойчивы в эмбриональном отношении как активность сперматозоида и пассивность яйцеклетки. В поведении же, например, как подчеркивает Фрейд, женщина в любом смысле активна

в отношении своего ребенка. В социальном же отношении, Фрейд вновь обращает внимание на предписанность позиции культурой: «мы должны обратить внимание на недопустимость недооценки влияния социальных устоев, которые как бы загоняют женщину в ситуации пассивности» [82:371].

Во-вторых, оппозиция мужское/женское лишь в незначительной части предписана анатомией, и в большей мере сверхдетерминируется отождествлениями с той или иной родительской фигурой. Более того, анатомический и психологический пол могут не совпадать. То, что анатомия не определяет пол, создает разрыв между биологическим аспектом сексуальных различий (например, на уровне хромосом) и бессознательным. Выраженная на биологическом уровне репродуктивная функция никак не представлена в бессознательном. Для Лакана в символическом порядке нет означающего половых различий. Единственное сексуальное означающее – это фаллос, и ему нет «женского» эквивалента, вот почему речь идет о невозможности символизации женского. Под «женским», с одной стороны, понимается своего рода нейтральность (на основании которой затем развивается «мужское»), а с другой, – качества, *традиционно* закрепленные за женским. «Женщина, которая становится образцом для дискурса деконструкции, остается женщиной обобщенной и определенной в терминах ложного оргазма и различных вариантов отрицания» [167:170]. Таким образом, «мужчина-философ может деконструировать дискурс власти фаллоса как свою собственную ошибку» [167:173].

Фаллоцентричность психоанализа усиливается именно в теории Лакана. И хотя у Фрейда, как пишет Г.Ч.Спивак, критика фаллоцентризма не сразу бросается в глаза, все же очевидно демонстрируется смещение женщины. Она говорит даже о двойном смещении [*double displacement*]: «для того, чтобы обезопасить жест принятия женщины в качестве образца, фигура женщины должна быть дважды смещена» [167:171]. Спивак указывает на то, что не следует путать смещение субъекта у Фрейда с понятием смещения в работе сновидения: смещение субъекта как тема деконструкции относится скорее к работе сновидения в целом, поскольку сновидение как целое смещает текст латентного содержания в текст содержания манифестного. В этом отношении смещение [*Verschiebung*] совпадает в значении с искажением [*Entstellung*] (буквально со смещением в немецком языке) [167:172].

Для Лакана маскулинность и феминность окончательно отрываются от биологических оснований и превращаются в символи-

ческие позиции. Лакан подчеркивает совпадение процессов обретения пола и обретения субъективности: субъект по своей сути сексуальный (маскулинный или феминный) субъект. «Мужчина» и «женщина» – означающие позиций субъекта. Если для Фрейда пол определяется идентификациями, то для Лакана эдиповы отношения всегда предполагают символическое отождествление с Отцом, точнее – с Именем Отца. И, таким образом, получается, что эдиповы идентификации не могут предопределять сексуальные различия. Для Лакана эти различия (или позиции) детерминированы отношениями становящегося субъекта с фаллосом. Мужчина обладает символическим фаллосом, женщина – нет.

ИМЯ ОТЦА – ЗАКОН ОТЦА

Фаллоцентризм связан с системой наследования, с законом имени отца: «вопреки всем эмпирическим деталям разделяющей поколения пропасти [*generation gap*], отчество [*patronymic*] поддерживает трансцендентальное «я» династии идентичным в глазах закона. Сын указывает на отца посредством его имени. Предельная значимость имени и закона в этой ситуации делает ясным то, что вопрос заключается не только в психо-социо-сексуальном поведении, но в производстве и консолидации ссылки и значения» [167:169]. Имя отца как его закон в психоаналитической традиции Фрейда–Лакана запускает процесс субъективации и нацелен на перевод из чувственного материнского мира в символическую империю духа. Закон отца – закон Логоса устанавливает господство логоцентризма. Здесь мы должны еще раз напомнить об одной хорошо известной формуле Фрейда: Логос наш Бог. «Установление фаллоцентрического закона совпадает с необходимостью доказывать отцовство и авторитет, гарантировать собственность посредством превращения ребенка в отчужденный объект, называемый и овладеваемый отцом, и гарантировать собственность посредством превращения женщины в опосредующий инструмент производства и передачи собственности» [167:184].

В отличие от Фрейда, Лакану эдипова ситуация для девочки видится не столько ориентированной на отца, сколько на «ничто». «Ничто» указывает на полиморфный характер женского желания. Речь идет не столько о конкретном объекте желания (об отце), сколько о «потерянном» объекте, *объекте а*.

Оба пола выходят из нарциссического мира благодаря кастрации. Комплекс кастрации придет, чтобы показать: субъект изгнан

из нарциссического мира именно для того, чтобы сохранить или приобрести фаллос. Мальчик отказывается от своих эдиповых притязаний ради спасения своего нарциссизма – своего пениса. Девочка отказывается от маскулинных сексуальных влечений ради сохранения пассивного нарциссизма. Таков закат эдиповых отношений. Девочка обращается к отцу из-за нарциссической травмы, в силу зависти к пенису. Обращение к отцу как к объекту любви – результат двойной утраты, восполнение двойного отсутствия – пениса и матери.

Девочка рождается впервые через утрату теснейших уз с матерью. Эта горечь утраты сопутствует будущим любовным узам. Здесь Фрейд задается вопросом: «отчего умирает эта сильная привязанность девочки к матери?» [82:375]. Разрыв с матерью, о котором свидетельствует превращение любви в ненависть, сопровождается рядом упреков. Причем, несколько упреков являются общими как для девочек, так и для мальчиков: мать давала недостаточно молока (недостаточно любви), она ответственна за оральный отказ, за появление другого ребенка, она запрещает аутоэротическое наслаждение. Однако есть и еще один, принципиально важный упрек: «девочка считает мать ответственной за отсутствие пениса и не может простить ей этой своей обделенности» [82:377]. Потому что не может простить утраты пениса, который она надеется получить от отца в виде ребенка. Фрейд показал, как в женской сексуальности желание обладать фаллосом отца преобразуется в желание иметь от него ребенка. Зависть к пенису [*Penisneid*] оказывается двусмысленной: невозможно различить желание наслаждаться «реальным человеческим пенисом в коитусе и желанием иметь фаллос» [129:550].

Вот где желание начинает смещаться, а точнее смещать субъект: с одной стороны, девочка смещает мать с ее позиции, присваивая ее желание, с другой стороны, символическая кастрация приводит к утрате сверхценного объекта ценой возможного обретения частичного объекта, восполняющего нарциссизм.

Как мы уже говорили, проявление половых различий совпадает с рождением субъекта. Субъект, а точнее инстанции *я* и *сверх-я* возникают не только вместе с появлением *другого*, не только на его месте, но и за счет утраты материнского объекта. Объекты оставлены, и *я* с его нарциссизмом конституируются за их счет. Фрейд пишет, что, принимая черты объекта, *я* навязывается себе в качестве любовного объекта: «смотри, ты ведь можешь любить и меня – я так похож на объект» [74:27].

Г. ПРЕДПИСАННЫЙ СУБЪЕКТ

ДЕЦЕНТРАЦИЯ СУБЪЕКТА

Субъект рождается в результате ряда взаимосвязанных процессов, *каждый* из которых, можно сказать, смещает будущий субъект с иллюзорной центральной позиции. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом субъекта, который представляется себе «в норме» целостным, однородным, «собственным», при том, что порождающие его процессы конституируют его либо *вне* какой-либо центральной оси, либо не могут привести к устойчивой центрации.

Во-первых, рождение субъекта, по Фрейду, сопряжено с фокусировкой частичных влечений под эгидой фаллоса, с их генитальной центрацией. Однако эта центрация никогда не может быть полной или окончательной: генитальный «центр» не упраздняет «децентрированную» оральную или анальную сексуальность, но вытесняет их.

Во-вторых, рождение субъекта – это появление первого лица единственного числа, т. е. субъекта высказывания – *я* (*je*). При этом субъект опять-таки не утверждает себя на некой центральной оси. Он смещается: *я* говорящий не равняется *я* говоримому, *я* пишущий (себя) не равняется *я* описываемому.

Децентрированность субъекта подчеркивается Фрейдом на хорошо известной схеме психического аппарата в работе «Я и оно» (1923). Инстанция *я*, с которой в первую очередь ассоциируется представление о субъекте, оказывается не в центре психического аппарата, а как раз на периферии. Инстанция *я*, будучи связанной с анализаторами, с системой сознания-восприятия, оказывается между внешним и внутренним. *Я*, будучи проводником и продуктом принципа реальности, это «измененная под прямым влиянием внешнего мира и при посредстве W-Bw часть *оно*, своего рода продолжение дифференциации поверхностного слоя» [74:22]. Можно даже сказать, *я* целиком не принадлежит психическому аппарату.

В-третьих, периферийность *я* обеспечивается тактильно-эрогенной историей его формирования: *я*, подчеркивает Фрейд, в первую очередь телесно. *Я* собирается по мере захвата и связывания вместе частей тела через удовольствие и боль. Причем, этот процесс сопровождается символизацией органов, часть из которых (в первую очередь) внутренние органы вообще известна практически исключительно символически как означающее в цепи

других означающих. *Я* не только телесно, «не только поверхностное существо, но даже является проекцией некоторой поверхности [*Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche*]» [74:24].

В-четвертых, сама инстанция *я* не принадлежит целиком и субъекту, не может быть им присвоена, поскольку *я*, главным образом, бессознательно. Субъект оказывается расщепленным: он всегда уже чего-то не знает о самом себе. Именно это положение, вытекающее из бессознательности сопротивления субъекта, и привело Фрейда к пересмотру и реорганизации модели психического аппарата.

В-пятых, *я* возникает в результате присвоения *другого я*, в результате идентификаций: «характер *я* является осадком отвергнутых привязанностей к объекту, он содержит историю этих избраний объекта» [74:27]. Мало того, что *я* возникает через отождествление с *другим*, но и отождествления эти множественны. Эта своеобразная множественная идентичность [*Multipler Persönlichkeit*] может оказаться сверхдецентрированной. Именно распадом идентификаций, распадом себя объясняет Фрейд в «Я и оно» многоличностные расстройства.

В-шестых, *я* возникает как представление о себе, как нарциссическая проекция. Именно с этого начинает свои рассуждения Фрейд в «Я и оно»: «Мы создали себе *представление* о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как *я* этой личности [*und heissen diese das Ich derselben*]» [74:15. Выделено нами. – *В.М.*]. Понятие представление указывает не только на идеальный, в известном смысле иллюзорный характер *я*, но пред-ставление (*Vor-stellung*) указывает еще и на вынесенный вовне, проекционный характер *я*. Для зрения, пишет Фрейд, тело воспринимается как другой объект.

Лакан, продолжая ход рассуждений Фрейда, вводит понятие «стадии зеркала», на которой вводится оптический регистр *я*, образ себя (*moi*). *Я* занимает место *другого*. *Я* всегда уже вне себя. Эта стадия не только может быть названа стадией центрации *собственного я*, но и стадией децентрации себя, производства и вынесения себя вовне. Более того, децентрация дополняется еще двумя аспектами: во-первых, собираемый образ смотрит на ребенка не полностью, во-вторых, вместе с этим зеркальным образом возникает и дезориентация левого и правого.

Стадией зеркала Лакан отвечает на оставленный Фрейдом вопрос о том, как возникает нарциссизм, выбор себя в качестве

объекта. Нарциссизм появляется вместе с собой [*moi*], с – можно было бы сказать – протосубъектом, если бы возможно было бы говорить о простой временной конструкции, в которой идентификация с образом себя просто предшествовала бы идентификации с собой как говорящим субъектом [*je*].

Для Деррида и понятие нарциссизма оказывается подозрительным. Он указывает на то, что невозможно говорить о некоем нарциссизме и некоем не-нарциссизме. Нарциссизм не замкнут, он открыт, более того, как подчеркивал и Лакан, именно в нарциссизме *уже* содержится социальность. Если нарциссизм разомкнут, то это уже не совсем нарциссизм. С другой стороны, не-нарциссизм, т. е. в психоаналитическом отношении ненарциссический выбор объекта все равно содержит в себе нарциссизм. Без «нарциссического переприсвоения связь с другим заранее оказывается разрушенной» [32:212]. Любовь к другому парадоксальным образом нарциссична. Другой вовлечен в нарциссизм. Нарциссизм вовлечен в отношения с другим.

Стадия зеркала предполагает присвоение собственного образа как образа другого, по образу и подобию другого, поскольку собирается он вне себя. *Другой* всегда вовлечен в *я*, в *себя*. Другой всегда присутствует в жизни *я*, пишет Фрейд в «Массовой психологии и анализе *я*», «присутствует» как «образец, объект, помощник, противник» [73:71]. Итак, другой «присутствует» всегда, т. е. еще до *я*. Он – образец для создания и поддержания существования *я*. Он – объект, выводящий на сцену *я* и окружающий мир. Он – положительный объект интроекций. Он – негативный объект проекций. Другой в разных ипостасях всегда. Причем, нельзя сказать «другой существует, присутствует...», поскольку он не-присутствует в присутствии *я*, равно как и присутствие *я* за счет других оказывается сомнительным. Другой, утверждают психоанализ и деконструкция, всегда уже прежде себя: чтобы стать самим собой, субъект должен уже быть связан с собой как другим; идентичность может появиться лишь как инаковость, как «собственное», порожденное другим. Итак, парадокс, как пишет Дидье Анзье, заключается в том, что «центр расположен на периферии» [94:9]. Инстанция *я*, представление о себе как о субъекте непосредственно связаны с сознанием, с инстанцией, принадлежащей первой топике Фрейда.

СОЗНАНИЕ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Деррида сравнивает сознание с кантовской трансцендентной иллюзией, которая не прекращается даже тогда, когда ее обнаруживают. Для него это «слово (и понятие) "сознание" имеет смысл лишь в границах логоцентризма и метафизики присутствия» [3:254]. Обращение к «сознанию», к его казалось бы данности – поворотный пункт в мышлении Деррида. Он отмечает период между 1963 и 1965 гг. как начало разработки проблематики следа, направленной на деконструкцию логоцентризма. «До 1965 года, – пишет он, – я еще не принимал в расчет необходимость психоанализа в моей философской работе. Начиная с "О грамматологии", я почувствовал собственно деконструктивную необходимость постановки под вопрос примата присутствия, полного присутствия, и с тех же пор присутствия перед собой [*la preésence à soi*] и сознания, а, значит, и обращения к ресурсам психоанализа» [44:275-6]. Не покажется странным предположение, что сближение с психоанализом завязывается у Деррида до непосредственного к нему обращения. Сближение это *уже* начинается с исследования гуссерлевской феноменологии сознания.

Фрейд отводит сознанию не столько субстантивную, сколько качественную роль. Сознательность (или бессознательность) – качество представлений, качество психического, «которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам» [74:11].

Когда Фрейд все же говорит о сознании как об инстанции, то в первую очередь указывает на его децентрированный, поверхностный в пространственном отношении характер [*das Bewußtsein ist die Oberfläche*]. Говоря об этой инстанции, Фрейд чаще всего тесно увязывает его активность с другой системой – лежащей на поверхности системой восприятия. Несамостоятельность сознания подчеркивается объединением двух систем в одну – сознание-восприятие. Сознание оказывается поверхностным в связи со своим происхождением: оно дифференцируется от бессознательного под влиянием поступающих главным образом извне раздражений. Сознание, таким образом, «изначально» вовлечено в проблематику отношений внутреннего и внешнего.

Помимо системы восприятия сознание теснейшим образом связано с системой памяти. Процесс осознания, для Фрейда, это процесс оживления мнесических следов воспоминаний. В духе Платона Фрейд в известной мере отождествляет осознание и вос-

поминание: «сознательным может стать лишь то, что некогда уже было сознательным восприятием; за исключением чувств, все, что хочет стать внутренне сознательным, должно пытаться перейти во внешнее восприятие. Последнее возможно благодаря следам воспоминаний» [74:18]. Именно связь с памятью отличает сознание от галлюцинации, при которой в действие приводится аппарат восприятия, а не воспоминания. Именно память обеспечивает нормальное функционирование сознания. Таким образом, сознание, обеспечивающее казалось бы «здесь и сейчас» присутствие, возможно только в связи с *уже бывшим*, с *всегда уже* бывшим, как сказал бы Деррида. Сознание действует всегда уже задним числом [*nachträglich*].

Сознание непосредственно связано с нагрузкой мнесических следов, с оживлением следов психической записи, с приведением в движение предсознательных, т. е. всегда уже *пред*шествующих сознанию словесных представлений. Сознательное, по мысли Фрейда, как раз таки отличается от бессознательного вербализацией.

И все же Фрейд не только ставит сознание в зависимость от памяти, но и противопоставляет его памяти. Сознание возникает *«на месте [an Stelle] следа воспоминания»* [72:395]. Оно занимает место памяти, замещает ее, исключая ее в момент «собственного» включения. Система сознания как бы сообщает психическому аппарату об изменениях, происходящих вне ее и в ней, но при этом не изменяется сама, ***«процесс возбуждения не оставляет в ней, как во всех других психических системах, длительного изменения ее элементов, но ведет как бы к вспышке в явлении осознания»*** [72:395].

Отметим, что сознание Фрейда не совсем совпадает с общепринятым представлением о сознании, или даже совсем с ним не совпадает. Это не сознание чего-то, это не самосознание, а скорее – некий щит, предохраняющий психический аппарат от внешних и внутренних перегрузок. Этот щит выполняет двойную функцию. Он и защищает от раздражений, и пропускает их.

С одной стороны, роль сознания в жизни субъекта, для Фрейда, минимальна. Даже мышление и то, главным образом, бессознательно [74:1923]. Более того, мышление – «не что иное, как замена галлюцинаторного желания» [52:404]; оно – «обходной путь от принимаемого в качестве целевого представления воспоминания об удовлетворении до идентичного овладения тем же воспоминанием, что достигается вновь через посредство моторной системы» [52:433]. Сознание оказывается «внешним» в отношении мышления. Будучи, с одной стороны, связанным с системой

восприятия, а с другой, – с системой памяти, системой предсознательного, в которой «находятся» воспоминания о словах, сознание становится «чувственным органом... для наших мыслительных процессов. Образуются, таким образом, как бы две чувственные плоскости, обращенные одна к восприятиям, другая – к предсознательным мыслительным процессам» [52:410].

Сознание не только поверхностно, оно децентрировано еще и потому, что не является хозяином в собственном доме, оно подчиняется тем бессознательным силам, которые само игнорирует. Однако, с другой стороны, Фрейд подчеркивает предельную значимость сознания. Во-первых, сознание – единственный инструмент познания, в частности, познания бессознательного. Во-вторых, сознание обусловливает вербализацию и, тем самым, становится средством психоаналитической терапии.

Если в «Бессознательном» Фрейд называет сознание единственным лучом света в познании бессознательного, то в «Я и оно» речь идет о неразрывности бессознательного-и-сознания, о их взаимовосполнительном характере, а еще точнее о том, что первостепенное значение обретает не бессознательное и не сознание (понятия как бы сами по себе ничего не значащие), а *различие* между ними.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Для Деррида, бессознательное, конечно же, – метафизическое понятие, поскольку определяется оно исключительно через сознание, т. е. через представление о присутствии. По этой причине он и говорит не столько о нерелевантности бессознательного, сколько о необходимости радикализации этого понятия.

Напомним вкратце историю появления бессознательного в психоанализе. Фрейд приходит к пониманию его необходимости через осмысление *динамики* душевных процессов [*die seelische Dynamik*], через работу вытеснения и сопротивления. Отдельным представлениям [*Vorstellungen*] – весьма напряженным с экономической точки зрения – противодействует некая сила, не позволяющая им достичь сознания. Состояние, в котором находятся эти представления, – вытеснение [*Verdrängung*], удерживающая их вне сознания сила – сопротивление [*Widerstand*].

Бессознательное не представимо вне напряжения, вытеснения и сопротивления. Однако сопротивление это – не забывание и не отрицание. Наблюдая сопротивление воспоминанию у своих

пациентов, Фрейд приходит к концептуализации вытесненного, которое поначалу он полностью и отождествляет с бессознательным, а впоследствии скажет: все вытесненное – бессознательное, но не все бессознательное – вытесненное.

Вытеснение расщепляет психику, создает то напряжение, которое позволяет Фрейду говорить о господстве в душевной жизни, т. е. в бессознательном, принципа удовольствия. Запрет на удовольствие приводит к вытеснению, и в то же время запрет на удовольствие утверждает принцип удовольствия. Вытеснение парадоксальным образом заставляет переживать и воспринимать удовольствие как неудовольствие, в результате

> «вытеснение повергает всякую логику, присущую какой бы то ни было философии: оно делает так, что удовольствие может восприниматься – *я* – как неудовольствие. Такая топическая дифференциация неотделима от Вытеснения в самой возможности этого явления. Она – неизбежное следствие отсрочки, 1, 2, 3-членной структуры в одной отсрочке себя самой. Ее очень трудно описать в классическом логосе философии, она побуждает к новой спекуляции» [17:452].

Иначе говоря, в результате вытеснения «удовольствие у Фрейда не может восприниматься как таковое». И это «как таковое» выводит удовольствие за рамки сознательного опыта, за рамки присутствия [17:453].

Если психоаналитическое бессознательное конституируется как метафизическое понятие, то оно, как кажется, должно оставаться, следуя давней традиции (идущей, по меньшей мере, от Лейбница), трансцендентным и отсылать к некоему присутствию. Итак, *является* ли бессознательное в психоанализе?

Этот вопрос напоминает о двух парадоксах психоанализа, о двух неразрешимых дилеммах. Во-первых, объект и субъект психоанализа совпадают, образуя модель, названную психическим аппаратом. Во-вторых, бессознательное как предмет психоанализа никогда не может быть обнаружено, представлено, явлено. Напомним одно из самых известных высказываний Фрейда «сновидение – королевская дорога к пониманию бессознательного». Фрейд в этой фразе весьма деликатен и точен: не дорога в бессознательное, но дорога *к* его *пониманию*. Бессознательное не дано, но находится в состоянии перевода. Бессознательное не дано, но распознается по оставленным следам или, как их еще называет Фрейд, отпрыскам [*Abkömmlingen*

des Unbewußten]. Понятие отпрыска, отростка, потомка – собирательное и подразумевает симптомы, ошибочные действия, свободные ассоциации, сновидения, остроты и т. д. Принципиально важно здесь то, что эти отпрыски, эти потомки совершенно не похожи на своего «родителя»: бессознательное оказывается в этих отпрысках доступным для наблюдения, но при этом оно в них «мало похоже на самое себя» [129:323].

Определяя бессознательное, Фрейд, как мы уже видели, прибегает к смещению: образцом его выступает вытесненное. Кроме того, бессознательное, для него, это и «есть» душа, и «есть» психическая реальность. Однако и то, и другое, и третье остаются для него столь же неизвестными, сколь и внешняя реальность. Более того, *оно* – как бессознательная инстанция – совпадает в топографическом отношении с внешней реальностью: *оно* для *я* – «его другой внешний мир» [*seine andere Aussenwelt*]. Итак, вытесненное – бессознательное – психическая реальность – душа – Х.

Только через предсознательное, через систему переводов открывается доступ *к пониманию* бессознательного, которое *как таковое* всегда уже остается *отсутствующим и инаковым*. Именно непреодолимая инаковость бессознательного позволяет Деррида определить систему знака, души как систему письма. Письмо подобно душе, поскольку оно всегда уже содержит в себе отличное от себя. Письмо (душа) всегда уже «заражено» следом иного, неприсутствующего.

Фрейд подразумевает, что душа имеет знаковую структуру, поскольку, подобно знаку, она обладает радикальной инаковостью, и этой радикальной инаковости Фрейда дает метафизическое имя бессознательное. Лакан говорит о том, что слово это, «бессознательное», «неудобно тем, что представляет собой отрицание, так что вообразить по его поводу можно все на свете» [125:10]. Здесь важно отметить, что эта негативность, подчеркивает Деррида, относится не к трансцендентной реальности, но является следствием работы языка. Эта негативность касается в первую очередь особенных свойств системы бессознательного [*die besonderen Eigenschaften des Systems Ubw*], которые Фрейд дает в одноименной статье: оно *не* «знает» ничего из того, что присуще бодрственной реальности сознания – ни сомнений, ни степеней сравнения, ни степеней достоверности, ни противоречий, ни отрицаний, ни пространства, ни времени.

В работе «Фрейд и сцена письма», обсуждая фрейдовское бессознательное и его странную темпоральность, Деррида показывает, что фрейдовская модель отношений между бессознательным и со-

знанием не просто и не всегда находится в отношениях перевода в сознание посланий, которые предшествуют осознанию, которые находятся в бессознательном и просто недоступны сознанию. Они «существуют» только благодаря конфликтному различию между системами. Различение между ними всегда уже сопряжено с понятием отсрочки. Событие в психическом аппарате существует как возможность. Оно находится как бы в отложенном, отсроченном состоянии. Таким образом, на первый план в экономике сознания и бессознательного, психического вообще выходят различия и след. Так что прежде чем «определять бытие как присутствие, необходимо помыслить жизнь как след» [5:259;302]. Фрейд, работая над концептуализацией бессознательного, тем самым, оказывается по ту сторону метафизики присутствия. Он признает необходимость изначального различия и невозможность говорить о первичности некоего события как такового. В «Толковании сновидений», отмечает Деррида, «первичность определяется как "теоретическая функция"». Задержка – вот что, оказывается, изначально». И он продолжает:

> «Без этого различание было бы простой передышкой, которую позволяет себе сознание, самоприсутствие присутствующего настоящего. Так что откладывание, подразумеваемое различанием, не может означать запаздывания возможного настоящего, отсроченности действия или прерванности восприятия, которые уже возможны, сейчас возможны. Такая возможность делается возможной только благодаря различанию, которое поэтому следует представлять себе безотносительно к какому-либо расчету или механике решения. Сказать, что оно изначально, – это сразу и перечеркнуть миф о присутствующем начале» [5:260;302].

Различание предшествует всякому началу, и времени начала, гипотетическому первому разу предшествует запаздывание [*Verspätung*] и последействие [*Nachträglichkeit*] направляют «понятия всей фрейдовской мысли». Парадоксальным образом в структуре ***повторения*** у Фрейда не обнаруживается первый раз. Повторение как бы предшествует самому себе. Бессознательное, для Деррида, – и становится резервом, запасом [*Vorrat*] повторений, ведущих к событию. Событие в своей сингулярности, в своей ***неповторимости*** происходит лишь тогда, когда ему предписана возможность повторения, подготавливающая память к будущему.

Событие в своей уникальности предполагает запас возможного повторения и «предшествие» следа. Причем, изначальность следа подрывает самое понятие изначальности, ведь следу должно предшествовать то, что его оставило. Если след это «(перво)начало смысла», то это означает, что «абсолютного (перво)начала смысла вообще не существует. След – это различание, которое раскрывает акт явления и означения» [3:192]. Причем деконструкция следа предполагает и нарушение поступательной хронологии, предписывает безвременную регрессию: (перво)начало создается «возвратным движением чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала» [3:187].

Отсрочка, запаздывание, последействие, бесконечная регрессия как понятия, направляющие дискурс Фрейда, связанные со временем, дополняются одним из самых частотных «пространственных» понятий обходного пути [*Umweg*]. Причем этот обходной путь становится постоянно удлиняющимся путем. Этот обходной путь, во-первых, содержит и временной регистр постоянной отсрочки, откладывания достижения цели. Тем самым, мы вновь оказываемся в режиме различения как пространственного становления времени. Во-вторых, это – мнимый обходной путь, поскольку он не предполагает окончательного достижения цели. Деррида деконструирует этот обходной путь на территории «По ту сторону принципа удовольствия». Он отыскивает самые разные обходные маневры, совершаемые Фрейдом. Так обход первой главы, на его взгляд, «составляет лишь внутреннюю, вторичную и обусловленную модификацию абсолютного и безоговорочного обхода» [17:553]. Одновременно мнимый и абсолютный характер обхода связан с тем, что он неизбежно возвращает к смерти. Деррида, разумеется, обращает внимание и на то, что путь (*Weg*) не только с первого же шага оказывается обходным (*Umweg*), но и что путь этот ведет прочь (*weg*), вон, туда – *fort*!

Конституирующее здесь и сейчас там и тогда организуют текст «По ту сторону принципа удовольствия». Речь идет о знаменитом фрагменте из книги, в котором ребенок играет с катушкой на нитке. Эта игра представляет для Фрейда одно из доказательств того, что принципу удовольствия подлежит принцип навязчивого повторения. Игра эта представляется Фрейду «культурной работой ребенка над собой», «ограничением влечений (отказом от их удовлетворения), сказавшимся в том, что ребенок не сопротивлялся больше уходу матери» [72:388]. Он дает три толкования игры: во-первых, ребенок «был до этого пассивен, был поражен

переживанием и ставит теперь себя в *активную роль*, повторяя это же переживание, несмотря на то, что оно причиняет неудовольствие, в качестве игры» (там же). Во-вторых, желание играть в эту игру «можно было бы приписать *стремлению к овладению* [*Bemächtigunstrieb*], независимому от того, приятно ли воспоминание само по себе или нет» (там же). В-третьих, «отбрасывание предмета, так что он исчезает, может быть удовлетворением подавленного в жизни импульса *мщения матери* за то, что она ушла от ребенка» (там же). Вывод, к которому приходит Фрейд, – «и при господстве принципа удовольствия есть средства и пути к тому, чтобы само по себе неприятное сделать предметом воспоминания и психической обработки» [72:390]. Эта игра замещения, символизации, овладевания отсутствием, его восполнения представляет собой инсценировку конституирующегося в отсутствии присутствия «как такового». Речь идет об удержании отсутствующего в качестве такового. О сохранении матери в ее отсутствии, о сохранении себя в отсутствии собственного образа (в примечании Фрейд приводит *еще один* пример игры ребенка – игры с зеркалом, в котором он то появляется, то, нагибаясь, исчезает).

Деррида обращает внимание на то, что это опять же семейная сцена, что это – единственный автобиографический момент во всей книге. Более того, наблюдение за этой сценой становится таковым «только тогда, когда наблюдатель превращается в участника» [17:467]. Фрейд вовлечен в эту сцену, и не только как участник, но как член семьи: ребенок – его внук, наследник, а он – его дедушка. И это воспроизведение автобиографического всегда уже предполагает возвращение и повторение: «любая автобиография является уходом и возвращением какого-нибудь *fort/da*» [17:504]. Это – и другие – возвращение предписывает телеологию истории с катушкой.

Игра, которую разыгрывает этот ребенок, подчеркивает Фрейд, – игра повторения, игра, добавляет Деррида, в повторение повторения. И цель этого повторения – возвращение в первоначальное положение, и это возвращение создает видимость отдаления принципа удовольствия, его откладывания на потом. Воспроизведение травматической сцены отсутствия матери приносит удовольствия от овладения самой этой сценой. Таким образом, навязчивое повторение вписывается в принцип удовольствия. Причем, повторение удваивается еще и самим письмом Фрейда, более того, уже его навязчивым характером («Фрейд проделывает со своим текстом то же самое, что Эрнст со своей катушкой»,

17:500). Такова парадоксальная экономика этой сцены, которая «спаривает присутствие и отсутствие в повторении возвращения» [17:500]: «написание *fort/da* всегда является *fort/da*, и мы будем искать принцип удовольствия и его влечение к смерти в глубине этой бездны» [17:502].

Через письмо Фрейд возвращается вновь и вновь к самому себе, конституирует себя как субъекта. И письмо, подобно психической энергии, циркулирует между бессознательным и сознанием.

СУБЪЕКТ И ПИСЬМО

Продолжая деконструкцию функции метафоры письма в психическом аппарате Фрейда, Деррида отмечает, что именно письмо и конституирует субъекта. Деррида задается вопросом: почему Фрейд настойчиво описывает живую душу как мертвую пишущую машину? Деррида начинает со следующего допущения: что было бы, если бы существовало чистое восприятие, т. е., в психоаналитическом смысле, чистое сознание, без (бессознательной) регистрации следов памяти. Что было бы, если бы не существовало различия между двумя слоями описанного Фрейдом волшебного блокнота. В этом случае «мы бы писались, но ничего не записывалось, никакое письмо не производилось бы, не удерживалось, не повторялось как читаемость» [5:287-8;335]. Однако, поскольку никакого чистого сознания-восприятия не существует, поскольку сновидения и симптомы свидетельствуют о бесконечном хранении следов воспоминаний, то

> «мы пишемся, только когда пишем сами, через ту инстанцию внутри нас, которая всегда уже надзирает за восприятием, как внутренним, так и внешним. "Субъект" письма не существует, если понимать под этим какое-то самовластное одиночество писателя. Субъект письма есть *система* отношений между слоями: волшебного блокнота, психического, общества, мира. Внутри этой сцены не найти точечной простоты классического субъекта» [5:287-8;335].

Субъект пишется, когда пишет. Субъект Фрейда далек от «классического». Деррида даже предполагает, что *письмо* может быть метафорой, «как бы другим названием для конституирования субъектов, а может быть даже и конституирования вообще» [3:469]. В «Наброске одной психологии» (1895), находясь на пути

к психоанализу, Фрейд уже, как отмечает Деррида, говорит о пространственной топографии следов, своего рода карте торений мнесических следов. Эта топография многослойна, она напоминает Фрейду палимпсест. Многослойным оказывается и письмо волшебного блокнота, служащего Фрейду метафорой психического аппарата. Многослойным оказывается любой психический текст. Оказывается таковым благодаря разнородности инстанций психического аппарата. Оказывается таковым в силу противоречивости желаний субъекта. Оказывается таковым из-за искажающей работы психического аппарата, работы сновидения.

Разнородность психического текста описывается Фрейдом в «Толковании сновидений». По меньшей мере, он подчеркивает «наличие» двух слоев – латентного и манифестного. Здесь можно заподозрить психоанализ в сохранении политики бинарных оппозиций. Однако, во-первых, эти два слоя отнюдь не противопоставлены один другому. Важно то, что латентного слоя *не существует как такового*, он никогда *не представлен в качестве такового*. Психоаналитик занят исследованием *психической поверхности*, как сказал бы Фрейд. Так называемый латентный слой всегда уже отсутствует, причем только в своем латентном домысливаемом присутствии. Иначе говоря, латентный слой «присутствует» только в манифестном слое, «присутствует» *как работа искажения*, а не как некое предсуществующее манифестному содержанию содержание латентное. Переводимого текста *нет*. Оригинал никогда не существовал. Он возникает в процессе перевода. Он содержится в переводе. Во-вторых, в отношения манифестного содержания с (еще более) виртуальным содержанием латентным вклинивается представительство предсознательной инстанции – вторичная переработка.

Если учесть, что для Фрейда бессознательное и психический аппарат – это понятия восполнительные, то присущий бессознательному образный язык [*Bildersprache*] оказывается господствующим в психической жизни субъекта вообще. В «Грамматологии» Деррида задается вопросом, почему Фрейд сопоставлял работу сновидения с письмом, а не с речью, причем с письмом иероглифическим, а не с фонетическим. «При любом понимании субъекта можно сказать, – пишет он, – что письмо как нечто отличное от субъекта одновременно и создает, и разрушает его» [3:196]. Субъект конституируется как ребус в отношениях между иероглифической письменностью бессознательного и словесными представлениями, связанными с этой письменностью. Можно

сказать, он пишется, когда в этих отношениях предписываются пишущие его программы.

Говоря о программах, Деррида обращается в «Грамматологии» не столько к психоаналитику Фрейду, сколько к антропологу Леруа-Гурану, который, описывая человека, говорит не о разуме, речи, экономике, социуме, но именно о программе. Именно программа, для Деррида, делает возможным появление письма. «Начиная с «генетической записи» и «коротких цепочек» программ, управляющих поведением амебы, вплоть до выхода за пределы буквенного письма к порядку логоса и гомо сапиенс, сама возможность граммы структурирует движение ее истории сообразно уровням, типам, строго своеобразным ритмам» [3:218]. История письма строится на основе истории граммы. Леруа-Гуран описывает, как постепенно меняется функции и строение руки, в результате чего рот и ухо освобождаются для речи, а взгляд и рука – для письма. Человек, для Деррида, это – «хрупкое равновесие, связанное с письмом рукой для глаза» [3:219]. Для того чтобы понять возникновение, развитие и существование человека в системе письма, Деррида предлагает проект новой графологии, «оплодотворенной социологией, историей, этнографией, психоанализом» [3:224]. В развитии этого проекта психоанализ получает преимущества. Этот проект сможет развиваться после решения ряда проблем, среди которых и проблема «всевозможных внутренних нагрузок графии с ее собственной формой и субстанцией. И с этой последней точки зрения следовало бы признать определенные преимущества психоаналитических исследований. Так как психоанализ затрагивает проблемы первичного конституирования объективности и значимости объекта... он вообще не является обычной региональной наукой» [3:224]. Деррида ссылается далее на работу Мелани Кляйн «Роль школы в развитии либидо ребенка», в которой с клинической точки зрения разбираются внутренние нагрузки процессов чтения и письма, построения и использования цифр:

> «Так как конституирование идеальной объективности не может обойтись без письменного означающего, никакая теория такого конституирования не может пройти мимо внутренних нагрузок процесса письма. Эти нагрузки не просто остаются непрозрачным элементом в идеальности объекта, но и позволяют идеальности выйти на свободу. Они придают силу, без которой объективность вообще не

> была бы возможна. Мы отдаем себе отчет в серьезности такого утверждения и в чрезвычайной сложности задачи, встающей в этой связи и перед теорией объективности, и перед психоанализом. Однако потребность в решении этой проблемы соразмерна ее трудности» [3:226].

Кляйн в этой работе показывает, что древнее пиктографическое письмо как основа нашего письма еще живет в фантазмах каждого ребенка. Она отмечает, что различные штрихи, черточки, точки и прочие значки фонетического письма – «упрощения, возникающие в результате сгущения, смещения и других процедур, посредством которых нам даются наши собственные сны и неврозы, – «упрощения древних пиктограмм, следы которых сохранились в индивиде»...» [3:225]. Принципиально важно то, что речь здесь идет не о филогенетическом наследовании психических содержаний, но о включении в сновидении, в психозе, в неврозе «архаичных» механизмов смещения и сгущения.

И здесь мы вновь сталкиваемся с различанием, а точнее с тем, что, будучи очевидно свойственным письму, восполняет его, дополняет и замещает, – с разбивкой [*espacement*]. Разбивка предполагает как временную отсрочку, так и приостановку движения в пространстве. Именно эта разбивка «как письмо – становление субъекта отсутствующим и бессознательным» [3:196], и «это лишний раз показывает нам, что путь к означению не проходит через то, что может быть наличным, явленным, феноменологически данным» [92:37]. Субъект – его собственные следы.

То, что бессознательное письмо действует как определенная программа, иначе говоря, как скрытое от наличия в сознании *пред*писание Фрейд понимает еще в допсихоаналитические времена, исходя из работы гипнотического внушения. Вот пример из «Исследований истерии», в котором он дает предписания своей пациентке Эмми фон Н., причем не в терапевтических, а в дидактических целях. Пациентка возражает доктору, говоря, что уже не поддается гипнозу, как прежде. Фрейд решает убедить ее в обратном и разыгрывает сцену с письмом, предписанием и переписыванием. Он переписывает письмо с листа в душу:

> «Я написал несколько слов понизу листа, который передал ей со словами: “Сегодня за обедом вы снова нальете мне в бокал красное вино, как и вчера. Как только я поднесу бокал ко рту, вы скажите: ах, прошу вас,

> наполните и мой бокал, но когда я возьмусь за бутылку, вы воскликнете: нет, благодарю, я лучше не буду. Вслед за этим вы запустите руку в карман и извлечете оттуда лист бумаги с этими словами". Происходило это перед обедом; пару часов спустя она разыграла эту сценку, в точности следуя моим наставлениям <...> запустила руку в карман, извлекла оттуда лист бумаги, на котором были написаны ее последние слова, тряхнула головой и удивленно взглянула на меня» [51:103-104].

Для Деррида вопрос о письме неразрывно связан с вопросом о технике, устанавливающей отношения между психическим и непсихическим, жизнью и смертью. Именно письмо открывает вопрос о технике, и «в этом смысле письмо есть сцена истории и игра мира. Оно не дает исчерпать себя простой психологией. То, что во фрейдовском дискурсе открывается на тему письма, делает из психоанализа не простую психологию, и даже не простой психоанализ» [5:290;337].

Дискурс Фрейда, как пишет Деррида, захвачен, одержим сценой письма. Фрейд нам устраивает эту сцену. «Как и все пишущие. И, как и все умеющие писать, он позволил сцене раздвоиться, повторяться и саму себя в сцене разоблачать» [5:290;338]. И все же, настойчиво повторяет в самых разных своих работах Деррида, субъективность – производное письма.

Деррида утверждает то, что описывал Фрейд: «писатель пишет, находясь внутри языка и внутри логики, и потому его речь, по определению, не может полностью овладеть их собственной системой, законами, жизнью как таковыми. Писатель может использовать этот язык и логику, лишь подчиняясь» [3:312]. Деконструктивное чтение тем самым «всегда должно иметь в виду это незаметное для самого писателя отношение между тем, чем он владеет, и тем, чем он не владеет в схемах своего языка» [3:313].

Деконструктивное чтение не предполагает ни простого удвоения текста, ни выхода за его пределы. В отличие от психоаналитической задачи создания условий для ресубъективации, деконструктивное чтение *априори* не содержит телеологического движения в сторону некоего находящегося вне текста означаемого, «содержание которого бы возникло (или могло бы возникнуть) вне языка, т. е. в нашем смысле слова, вне письма как такового» [3:313]. Деконструкция ставит вопрос «об имени человека и о статусе человека. Если понятие человека едино, тогда различия меж-

ду письменными и бесписьменными народами должно отойти на задний план. Прото-письмо есть у всех народов, а про-грамма — и вообще у всего существующего» [92:39]. Понимание «программ» невозможно без понимания таких проработанных в деконструкции и психоанализе понятий, как память, вытеснение, забывание, архив, наследие, наследование.

3. ПАМЯТЬ, АРХИВ, НАСЛЕДИЕ

А. ВЫТЕСНЕНИЕ И ЗАБЫВАНИЕ

ПАМЯТЬ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Память в психоанализе — тема не просто *предельно* важная. Ее «присутствие» в психоаналитическом дискурсе оказывается настолько значимым, можно сказать повсеместным, фундаментальным, что, зачастую, остается незамеченным, даже несмотря на то, что одно из ранних определений психоанализа — процедура, направленная на преодоление амнезии. Присутствие памяти в психоанализе отсрочено, обнаруживается скорее в ее отсутствии. Хотя о работе памяти говорится прямо или чаще косвенно практически в каждом сочинении Фрейда, «собственно» памяти посвящены такие исследования, как «К вопросу о психическом механизме забывчивости» (1898), «О покрывающих воспоминаниях» (1899) и, конечно же, «Заметка о волшебном блокноте» (1925).

В работе «Фрейд и сцена письма» Деррида прослеживает эволюцию представления о памяти в психоанализе. История эта начинается, по меньшей мере, с 1895 года, с той рукописи, которая впоследствии получит название «Набросок одной психологии». В этой работе Фрейд пишет, что одна из главных характеристик нервной ткани — память, память как способность претерпевать устойчивые изменения под влиянием однократных событий. По этой причине любая психологическая теория непременно должна обращаться к вопросу памяти.

Именно память становится тем *основополагающим* различием, которое проходит между пониманием природы невротизации Шарко и Фрейдом. Если представить историю возникновения психоанализа в предельно сокращенном виде, то она будет

выглядеть следующим образом. Фрейд обучался в рамках классической немецкой психиатрической школы, которая утверждала: если есть психическое отклонение, значит есть и анатомическое, функциональное, органическое нарушение. Иначе говоря, причина всегда материальна. Пройдя стажировку у Шарко, Фрейд окончательно убедился в том, что причиной психических расстройств чаще всего является психологическая травма. В этом его наглядно убедили эксперименты с гипнозом. Переход же на собственно психоаналитический путь означал отказ и от идей Шарко: в основе психического расстройства лежит не некая психическая травма как таковая, но *воспоминание* о ней. Эта идея четко сформулирована Фрейдом уже в, так сказать, «переходной» к психоанализу книге – «Исследования истерии» (1895).

В первой же главе этой книги Зигмунд Фрейд пишет, что отреагирования аффекта, которое лежит в основании катартического метода Брейера, не достаточно для избывания травмы. Травматическое переживание нужно и можно *вспомнить*, необходимо вспомнить, поскольку невротики страдают от воспоминаний. Память становится одним из главных объектов терапевтического метода психоанализа. Нужно обнаружить патогенное воспоминание, *выговорить* его и лишить сопровождающего аффекта. Это открытие стало неожиданностью и для Фрейда:

> «Сначала, к великому нашему изумлению, мы заметили, *что отдельные истерические симптомы исчезали раз и навсегда, когда удавалось со всей ясностью воскресить в памяти побудительное событие, вызывая тем самым и сопровождавший его аффект, и когда пациент по мере возможности подробно описывал это событие и выражал аффект словами.* Воспоминания, лишенные аффекта [*Affektloses Erinnern*], почти всегда совершенно бесполезны; психический процесс, который развивался первоначально, нужно воспроизвести как можно ярче, довести до *statum nascendi* и затем "выговорить" [*"ausgesprochen" werden*]» [51:30].

Уже в первом «собственном» клиническом случае, в истории болезни Эмми фон Н., Фрейд пишет, что его «терапия заключается в том, чтобы изгладить из ее памяти эти образы [*diese Bilder wegzuwischen*], дабы они не являлись ей снова» [51:30].

Таким образом, само представление памяти сразу же занимает в формирующейся системе Фрейда парадоксальное положение:

память противопоставлена сознанию. После того как Фрейд говорит о необходимости и возможности воспоминания о травме, он пишет, что «необходимо упомянуть еще об одном странном обстоятельстве, которым мы впоследствии воспользовались и которое заключается в том, что этими воспоминаниями пациенты не располагают так же, как иными воспоминаниями о своей жизни. Напротив, *пациенты, пребывая в обычном психическом состоянии, об этих событиях совершенно не помнят или припоминают их только в общих чертах*» [51:33]. Травма не заметна, не лежит на поверхности, субъект ее не помнит, *действительно* не помнит. И все же травма как невспоминаемое воспоминание активна, она «действует подобно чужеродному телу [*Fremdkörper*], которое после проникновения вовнутрь еще долго остается ныне [*noch lange Zeit nach seinem Eindringen als gegenwärtig*] действующим фактором» [51:30]. Исходя из такого понимания травмы рождается принципиальная психоаналитическая формула Фрейда 1895 года: «*истерики страдают по большей части от воспоминаний*» [51:31].

Вот она, странность памяти в понимании Фрейда: в памяти субъекта живут *воспоминания, о которых сам он не помнит*. Можно сказать, воспоминания, которые помнят субъекта, но о которых «сам он забыл». Субъект расщеплен. Его память, т. е. память, которой он принадлежит, как сказал бы Киркегор, в психоанализе не тождественна памяти в общепринятом значении. Она – свое собственное различие. Она представляется как *различие* между памятью и забвением.

Более того, сама «болезнь», сам симптом – не что иное, как форма проявления воспоминания. Само воспоминание «как таковое» отсутствует, но замещается совершенно иной формой выражения. Такого рода воспоминанием становится в частности истерический припадок. При истерии несколько представлений оказываются связанными между собой, но оторванными от сознательных представлений. Эти невспоминаемые воспоминания, как пишет в те времена Фрейд, образуют «более или менее организованный рудимент второго сознания [*eines zweiten Bewusstseins*]» [51:39], и истерический припадок «равнозначен внедрению этого второго состояния в соматическую иннервацию». «Второе сознание» – тело. Соматический субъект помнит телом. Воспоминание может проявляться по-разному, но при этом важна сама способность воспроизводить, повторяться: «...если припадок повторяется, значит, он несет в себе воспоминание, его повторение» [51:39]. Причем истерический припадок «возникает произвольно, как

возникают у нас обыкновенно воспоминания, хотя его можно и спровоцировать так же, как и воскресить любое воспоминание, следуя принципам ассоциации» [51:40].

Постепенно Фрейд приходит к пониманию того, что воспоминание – это не только и не столько собственно повторение, сколько искажение в воспроизведении; воспоминание – не точное воспроизведение некоего события, как принято считать, а его преломление, если не сказать его конституирование. Об этом речь идет в небольшой статье Фрейд 1899 года «О покрывающих воспоминаниях». Можно сказать, Фрейд производит деконструкцию памяти. Оказывается, память способна производить ложные воспоминания, задача которых прикрыть, сохранять в удалении, в отложенном, отсроченном состоянии патогенные, травматические воспоминания. Ложные воспоминания имитируют воспроизведение какого-то события. Это воспоминания о том, чего не было, т. е. по сути дела не столько воспоминания, сколько фантазии, функционирующие *как* воспоминания, и от воспоминаний не отличимые. Поначалу можно предположить, что Фрейд предлагает нам оппозицию покрывающие воспоминания/подлинные воспоминания, однако он, «похоже, склоняется к той точке зрения, что *все* воспоминания – воспоминания покрывающие, маски, которые лишают смысла стремление обнаружить "изначальный, первичный" след» [177:205].

Искажающая работа памяти связана, в частности, с механизмом замещения. «Психопатологию обыденной жизни» (1901) Фрейд начинает с вопроса о забывании и «поводом для более внимательного изучения данного феномена» ему служит то, что забыванию сопутствует «неверное припоминание»: «Субъекту, силящемуся вспомнить ускользнувшее из его памяти имя, приходят в голову иные имена, *имена-заместители*, и если эти имена и опознаются сразу же как неверные, то они все же упорно возвращаются вновь с величайшей навязчивостью» [53:202]. Здесь Фрейд и задается вопросом о связи между забытым словом и словом-заместителем. Эрзац-слово смещает вытесняемое. Парадокс состоит в том, что это слово-заместитель – компромиссное образование. Оно смещает вытесняемое слово, но при этом ассоциативно на него указывает, заключает его в себе. Так два имени, Боттичелли и Больтраффио, сместившие Синьорелли, не только экранируют его, но и выдают его, не только скрывают, но и указывают.

Смещение действует как один из механизмов искажения. Об этом Фрейд пишет в другой своей книге – «Человек Моисей и мо-

нотеистическая религия». Понятию «искажение» [*Entstellung*] при чтении следует «придать двоякий смысл»: изменять внешний вид и смещать, «таким образом, во многих случаях искаженного текста мы можем рассчитывать на обнаружение утаенного и отвергнутого и все же где-то скрытого, хотя и измененного, вырванного из контекста смысла» [86:48].

Три первые главы «Психопатологии обыденной жизни» непосредственно посвящены забыванию («Забывание имен собственных», «Забывание иностранных слов», «Забывание имен и словосочетаний»), четвертая – воспоминаниям детства и покрывающим воспоминаниям.

Фрейд начинает с установления связи между забытым и замещенным, которая должна объяснить тайный механизм забывания (и запоминания). Примером ему служит история забывания имени Синьорелли и замещения его именами Больтраффио и Боттичелли. Ответственность за искажение он возлагает на одну из тем разговора со своим случайным попутчиком, разговора, во время которого и произошло забывание/замещение: «весь феномен предстал передо мной как процесс *вторжения* этой предшествующей темы в тему дальнейшего разговора и *нарушения* этой последней» [53:203]. Забывание имени собственного художника связано не с именем *как таковым* (в данном случае Синьорелли), а ассоциативно сопряжено с чем-то неугодным (сознанию), неприятным, травмирующим, патогенным. В данном случае имя оказалось забытым в силу указания, которое оно несло в себе, на уже вытесненные мысли о самоубийстве пациента Фрейда: «позабыть я хотел не имя художника из Орвието, а нечто другое, но этому другому удалось ассоциативно связаться с этим именем; так что мой волевой акт попал мимо цели, и в то время как намеренно я хотел забыть одну вещь, я забыл против своей воли – другую» [53:204]. Для установления этих бессознательных ассоциативных связей Фрейд приступает к анализу имен собственных Синьорелли, Боттичелли, Больтраффио. Он раскладывает их на составляющие, то есть предпринимает не семантический анализ, но анализ акустический, морфологический, поэтический. Синьорелли распадается надвое: «синьор» и «елли». «Елли» воспроизводится в Боттичелли. Боттичелли же своим первым слогом связан с Больтраффио, последняя часть которого «траффио» переводится в Трафуа, место, где Фрейд получил известие о самоубийстве пациента. Итальянский «синьор» переводится в немецкого «герра», тематически связанного с разговором о смерти и сексуальности через фразу «*Herr, was*

ist da zu sagen» («Господин, ну о чем тут говорить») *и* в *Гер*цеговину. Фрейд подчеркивает пренебрежение в бессознательном процессе искажения-замещения семантической стороной дела: «смещение совершилось независимо от смысла этих слов»: «Отдельные части фразы механически рассекались подобно тому, как это делается при построении ребуса» [53:206]. Подобного рода операция производится и по ходу деконструкции. В частности деконструкции Гегеля в книге «Глас». Гегелевское понятие абсолютного знания [*das absolute Wissen*] переводится на французский язык как *savoir absolu*, знание из которого распадается в гомофонии на *sa* и *voir*. Это *sa* говорит Деррида о том, что *sa voir absolu* указывает на женский характер абсолютного знания, ведь *sa* значит *ее*. Кроме того, *savoir absolu* перестраивается и в *s'avoir absolu*, некое абсолютное самообладание; целью абсолютного знания становится фантазм полного обладания самим собой, фантазм совершенного присутствия. Более того, *Sa* в свою очередь сохраняет свое звучание в *Ça*, то есть в том, что переводится на немецкий язык как *Es*, как *оно*, инстанция из второй фрейдовской топики.

Смыслы вновь и вновь обнаруживаются в этой бесконечной ребусной деконструкции *рассеянными*. Этот процесс рассечения слов сродни поэтической работе, в частности Малларме в деконструкции Деррида. Деррида видит у этого поэта не, как обычно, богатство языка, но рассечение слов, их распад, движение, смещение. Рассеяние Деррида (и Фрейда) действует против метафизического этимологизма. Детальную критику этимологизма в философии и риторике Деррида осуществляет в «Белой мифологии».

Итак, место вытесненных имен занимают другие имена – имена-заместители. Эти имена-заместители прикрывают забытые имена, то есть выполняют функцию покрывающих воспоминаний. Они как будто создают вымышленные эпизоды истории субъекта.

ПАМЯТЬ И ТРАУР ПО СУБЪЕКТУ

Само понятие «субъект» выстраивается на основе его способности воспроизвести историю о себе; на неисторизуемой истории самообладания, самоовладевания; на воспоминаниях о себе бывшем, на способности повторять «собственную» связанную историю, историю «своей» «собственности», «своего» самоотождествления. Субъект – это та история, которую он о себе помнит,

а точнее – та история, которая помнит его. Эффект субъективности возникает в действии архива следов памяти.

Достоверность же этого архива и оказывается всегда уже под вопросом. По меньшей мере, в силу нарушения хронологического порядка, который по сути дела и характеризует историю. В четвертой главе «Психопатологии обыденной жизни», которая называется «О воспоминаниях детства и покрывающих воспоминаниях», Фрейд пишет, что «имел возможность проследить тенденциозность наших воспоминаний в совершенно неожиданной сфере»: из раннего детства мы помним безразличные, второстепенные эпизоды, а важные, богатые аффективными переживаниями впечатления «того времени не оставляют (не всегда, конечно, но очень часто!) в памяти взрослых никакого следа» [53:220]. Между этими малозначащими (присутствующими в памяти) и («отсутствующими» в памяти) значительными воспоминаниями Фрейд устанавливает непосредственную связь: одни существуют за счет других, одни «обязаны своим сохранением не своему собственному содержанию, а ассоциативной связи этого содержания с другими – вытесненными» [53:220]. Одни воспоминания прикрывают другие, возникают за счет других. Между покрывающими и покрываемыми воспоминаниями устанавливаются всевозможные *временные отношения*. Покрывающие воспоминания могут действовать *задним числом*, подчиняясь тому, что Фрейд называет *возвратным* [*rückgreifende*] *смещением*. Они покрывают патогенные воспоминания, которые относятся к более позднему периоду: покрывающее случилось значительно позже покрываемого. Впрочем, возможна и «нормальная» последовательность: «в памяти закрепляется в качестве покрывающего воспоминания какое-либо безразличное впечатление недавнего времени» [53:221]. Задним числом в этом случае устанавливается ассоциативная связь между двумя воспоминаниями. В подобной ситуации речь идет о *предваряющих, забегающих вперед покрывающих воспоминаниях* [*vorgreifende Deckerinnerungen*]. Этим, разумеется, временные отношения не исчерпываются. Возможен еще и третий вариант, в котором связь устанавливается именно в силу смежности во времени, и потому Фрейд называет такие покрывающие *воспоминания одновременными или примыкающими* [*gleichzeitige oder anstoßende Deckerinnerungen*]. Память выстраивает и расстраивает хронологическую последовательность. Память организует время, перестраивая и расстраивая его.

В игру покрывающих воспоминаний с воспоминаниями покрываемыми включается еще один механизм работы памяти, механизм искажения – позднейшая обработка: так называемые детские воспоминания представляют собой *не настоящий след* давнишних впечатлений, а его позднейшую обработку [*nicht die wirkliche Erinnerungsspur, sondern eine spätere Bearbeitung*], подвергшуюся воздействию различных психических сил более позднего времени» [53:223;47. Курсив наш – *В.М.*]. Помимо этой вторичной обработки, ранние детские воспоминания искажены и децентрацией, *смещением* акцента: «помнишь ситуацию, но в ней нет надлежащего центра: не знаешь, на каком из ее элементов должен быть сделан психический акцент» [53:224-5].Позднейшая обработка, во-первых, говорит о том, что воспроизведение не является точным, то есть воспроизведением как таковым; во-вторых, о том, что перворегистрация мнесического следа как таковая всегда уже не воспроизводится, что след не настоящий. Мнесический след – *всегда уже* след *и* истинный, *и* ложный. Субъективация возможна только как присвоение, а точнее как непрекращающееся переприсвоение мнесических следов, которые в свою очередь представляют собой историю этого самого переприсвоения, неисторизуемую историю процессов инкорпорирования, отождествления, как сказал бы Фрейд, криптографии, как сказал бы Деррида.

Крипты – тайные ядра идентификации, анклавы *других в себе* действуют и как порождения траура, и как то, что его порождает. Деррида пишет об этом и в своем предисловии к книге Николя Абрахама и Марии Тёрок, и в своей посвященной смерти другого, смерти друга книге «Мемуары для Пола де Мана». Мертвый друг – крипта, существующая только благодаря нам и в нас. То, что Деррида называет криптами, близко фрейдовским интроекциям/идентификациям, о которых он пишет в «Трауре и меланхолии». Нет ничего удивительного в том, что Фрейд различает, правда без особого успеха, понятия интроекции и идентификации. У него эти понятия то сходятся в синонимичности, то расходятся в ахроничности. В то же время можно говорить об интроекции как об интериоризации галлюцинаторного объекта анальной фазы, или, в терминах Мелани Кляйн, шизоидно-параноидного объекта. Индентификация же относится к субъективации в эдипов период, во времена выбора себя как субъекта пола; или, в терминах Мелани Кляйн, речь идет о процессе, свойственном депрессивной позиции. Оба процесса объединяет вектор переприсвоения.

Это переприсвоение, эта деятельность влечения к овладению [*Bemächtigunstrieb*] содержит в себе и воспроизводство неудачи воспроизведения. Постоянно возрождающийся субъект – это еще и постоянно утрачиваемый субъект. Рождение – уже утрата, предписывающая начала траура, меланхолии. Это касается не только субъекта, но и его порождения, например, психоанализа: отец психоанализа в родовых муках говорит о смерти своего отца как о самом важном событии жизни.

Траур непосредственно связан со структурой *я* и с историей его формирования. Икорпорирование образует крипту, *мое другое* пространство, или точнее – *другое пространство меня*. «Успешно» присвоенный другой ведет к трауру, в противном случае открывается тупик меланхолии, меланхолии как воспроизведения «неудачного» переприсвоения.

Печали в отличие от меланхолии недостает маниакальной стадии. Фрейд пишет, – если работа скобри успешна, то мир обеднен отсутствием *другого*, но *я* – нет. Если же эта работа неудачна, утраченный объект вторгается в меня, фантазматически подчиняет меня себе. Я могу инкорпорировать другого до такой степени, что можно сказать: этот объект инкорпорирует меня.

Деррида задается следующими вопросами: во-первых, возможна ли вообще успешная интроективная печаль; во-вторых, желателен ли такой успех; в-третьих, не порождает ли неуспех успешной печали доверие и утверждение шанса, обещание случая. «Деррида подозревает, что если бытие – дефолт, как считает Хайдеггер, тогда отсутствие или дефолт, каковым является бытие, будет более мощно переживаться в смерти другого и в дефолте успешного траура» [122:17]. Нет веры ни в смерть, ни в бессмертие другого. Память о другом отмечает рождение памяти как таковой, памяти об изначальном расставании. «Память конечна. Если мы в печали, то это еще и печаль о памяти, т. е. печаль по поводу самой печали» [122:18]. Друг продолжает жить в нас, хотя мы сами не чувствуем себя комфортно у себя, в этом жутком доме, всегда населенном другими. Вот почему, пишет Деррида, не может быть настоящего траура.

Смерть другого оставляет в жутком одиночестве, но сам я едва способен это одиночество распознать. Смерть другого не столько погружает меня в нарциссическое удовольствие от выживания, сколько проявляет отношение себя к себе. В «Скорби и меланхолии» интроект – это еще и *я*, скорее даже *я*, чем другой. Таким образом, в меланхолии разворачиваются отношения *я* с *я*, а не *я* с *другим*.

Или, иначе говоря, отношения другого с другим во мне. Сами эти понятия «я» и «другой» весьма сомнительны, являют собой наследие метафизики. Для Деррида то, что мы по привычке называем «я», «мы», «между нами», «субъективность», «интерсубъективность», «память», конституировано работой скорби [*Trauerarbeit*]. Возможность смерти другого – возможность моей «собственной» смерти, присвоенной мной возможности соотноситься с другими и со своей собственной конечной и бесконечной памятью.

ВЫТЕСНЕНИЕ ПЕРВОНАЧАЛА

Осмысление механизмов забывания приводит Фрейда к представлению о вытеснении, которому суждено занять в строении психоанализа место краеугольного камня. Невспоминаемые воспоминания – это воспоминания вытесненные. Деррида задается вопросом, что может значить забывание «за пределами вытеснения», и отвечает:

> «это значит положить предел. Я поясню: вспомнить до определенного предела. Эта предельность не в состоянии все вытеснить или сохранить все записанное где-либо еще. Только Бог способен вытеснить все без границ забвения (заметь, это, возможно, то, что хотел сказать непроизвольно Фрейд, о Бог мой, какое вытеснение). Но бесконечные воспоминания совсем не вызывают вытеснения, вытеснение оказывают только оконченные воспоминания, и бездонная глубина – это также забвение» [17:388-9].

Вытесненное – не подавленное, не репрессированное, а именно вытесненное как запечатленное *и* удаленное, отринутое *и*, тем самым, сохраненное. Так что, как пишет Деррида, «суть проблемы и состоит в том, чтобы отследить последствия того, о чем мы не помним» [17:402]. Вытесненное – забытое, но не забывающее нас, активное, действующее, вопреки и в связи с «отсутствием» в памяти. Оба понятия – вытеснение и забвение – с точки зрения Деррида, являются порождением философии смысла [3:475]. Забвение устанавливает возможность вытеснения представления, несущего неосознаваемый смысл, точнее представления, требующего осмысления.

Это требование различает сознательное и бессознательное. Это требование – различание, дифференцирующее психическое. Это требование различимо в дилемме начала: что раньше – созна-

тельное или бессознательное? Если вытеснение дифференцирует психику, если вытесненное – всегда уже бессознательное, то само сознание – продукт этого вытеснения. Однако именно сознание выступает как агент вытеснения, оно уже должно «быть», чтобы запустить этот процесс. В связи с этой дилеммой Фрейд приходит к выводу, что «вытеснение не представляет собой механизма, существующего уже с самого начала, что оно не может произойти прежде, чем образовалось резкое разделение между сознательной и бессознательной душевной деятельностью, и что *сущность вытеснения состоит в удалении и отстранении какого-либо содержания из сознания*» [66:110]. Ради разрешения парадокса Фрейд призывает на помощь идею первичного вытеснения, первовытеснения [*Urverdrängung*], которое впервые появляется у него в истории болезни судьи Шребера (1911).

В травматический момент истории «субъекта», точнее в доисторический «момент», происходит первое вытеснение – вытеснение, предшествующее собственно вытеснению. Первовытеснение *предшествует* собственно вытеснению, но свой статус *перво*вытеснения обретает *после* собственно вытеснения. *Первовытеснение* не может являть собой вытеснение в собственном смысле слова, поскольку забвению подлежит то, что никогда не было осознано. Именно исходя из первовытесненного как невспоминаемого конституируется бессознательное.

Вытеснение идет в результате оттеснения со стороны одних инстанций и притяжения со стороны уже вытесненного. Этот процесс предполагает фиксацию влечения на определенном представлении и запись [*Niederschrift*] этого представления в бессознательном:

> «У нас есть основания предполагать существование первовытеснения как первой стадии вытеснения, заключающейся в том, что представление как репрезентатор влечения не получает доступа к сознанию. Это и порождает фиксацию: соответствующее представление с этого момента остается неизменным, а влечение сохраняет свою с ним связь» [66:110-111.— перевод изменен].

Здесь-то мы сталкиваемся с еще одним парадоксом: каким образом оказалось возможным первовытеснение, когда не было притягивающей инстанции, так сказать, первопервовытеснения. Фрейду в очередной раз не удается докопаться до первопричины, до археначала, и в очередной раз он свидетельствует о пределе анализа. Если у Фрейда мы еще видим намерение обнаружить первовытеснение,

то для Деррида никакая форма анализа не может привести к архе-началу, за которым и рядом с которым не было бы других архе-начал. Археология, архив, память – те пространства, в которых действует психоанализ. Архе – начало и приказ, принцип и заповедь [37:11]. Архив (памяти) одновременно связан с принципом природы и принципом закона, с естественным и искусственным.

ВЫТЕСНЕНИЕ: УДОВОЛЬСТВИЕ (ОТ) НЕУДОВОЛЬСТВИЯ

Вытеснение переворачивает представление о субъекте как о чем-то целостном. Вытеснение расстраивает логику удовольствия субъекта. Его удовольствие может переживаться как неудовольствие. Вытеснение переворачивает значение удовольствия и неудовольствия, поскольку инстанция, способная к осознанию, инстанция *я* может принимать удовольствие за страдание и наоборот. Понятие «удовольствие» оказывается отнюдь не таким простым, каким оно кажется на первый взгляд. Удовольствие может «накапливаться, усиливаться в определенном переживании боли, аскезы, затруднения, тупика, невозможности» [32:211].

Очевидное страдание может означать и осуществление бессознательного желания. То, что является удовольствием для одной инстанции, оказывается неудовольствием для другой. Так, исходное положение Фрейда о разнородности психического пространства приводит к невозможной диалектике удовольствия и неудовольствия. Паралогика Фрейда подрывает устои и классической науки, и классической философии, и метафизики присутствия. Принцип удовольствия – «причина» страдания и неудовольствия. Неудовольствие же – не что иное, как удовольствие, отличное от себя самого. Удовольствие – «не что иное, как различание присутствия удовольствия в неудовольствии и страдании» [107:92].

С другой стороны, принцип удовольствия обнаруживается Фрейдом и в своей, на первый взгляд, противоположности – в принципе реальности. Принцип реальности расстраивает принцип удовольствия, но при этом его поддерживает. Удовольствие обнаруживается в суррогатном объекте. Удовольствие находится в отложенном на потом удовольствии. Удовольствие в навязчивом повторении.

Б. ПАМЯТЬ: НЕПОВТОРИМОЕ ПОВТОРЕНИЕ

ПОВТОРЕНИЕ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Память – не единственный феномен, связанный в психоанализе с повторением. Напротив, именно повторение подлежит множеству фундаментальных психоаналитических понятий. На повторении выстраиваются те принципы, которым Фрейд приписал значение основных законов функционирования психики – принцип удовольствия и принцип навязчивого повторения. Причем принцип удовольствия сам предполагает свое собственное воспроизведение в квазигаллюцинаторном повторении некоего перво-удовольствия. Принцип же навязчивого повторения, как явствует из самого названия, являет собой феномен повторения как такового, то есть не важна содержательная сторона повторения, важно лишь то, что психическая активность содержит в себе тенденцию к повторению повторения. Находясь «по ту сторону принципа удовольствия», принцип навязчивого повторения воспроизводит и само удовольствие, «требует» повторения удовольствия,

> «повторение то содействует власти принципа удовольствия, то оно, предшествуя ему и давая ему возможность повторить себя, становится наваждением, подтачивает его, угрожает ему, преследует в поисках несвязанного удовольствия, походящего, как один воздушный пузырь на другой, на неудовольствие, выпадающее ему во всей своей неприглядности» [17:549].

Это повторение уже отличается от повторения, приносящего удовольствие. «Навязчивое повторение у ребенка и в начальный период лечения имеет характер «влечения». Но «противопоставляя себя принципу удовольствия», повторение принимает "демонический" характер» [17:550].

Среди других феноменов психической жизни, которые в психоанализе проявляют повторение, следует отметить регресс как возвращение уже бывшего, воспроизведение травмы и перенос. Повторение у Фрейда всегда уже оказывается подлежащим другим процессам, в отличие от классических представлений метафизики присутствия, в которых повторение, как правило, было «вторичным и производным». В отличие от «другой, неклассической логики повторения», в которой оно

> «выступает в качестве «первородного», и влечет по причине своего неограниченного распространения всеобщее деконструирование: не только классической онтологии повторения со всеми упомянутыми различиями, но и в целом психической конструкции всего, что служит опорой влечениям и им подобным, обеспечивает целостность организации или совокупности явлений» [17:549].

Логика Фрейда не предполагает вторичности повторения. Само повторение «первородно». Не только потому, что символ возможен только как повторяющийся, но и потому, что он обречен на навязчивое повторение самого акта символизации. Эту мысль Фрейд высказывает в «Наброске одной психологии» 1895 года. Символ вновь и вновь стремится овладеть Вещью. Повторение не просто навязывается, но носит автоматический характер.

В этой же статье Фрейд начинает размышлять о навязчивости в связи с психопатологией истерии. Истерическая навязчивость [*der hysterische Zwang*] оказывается сопряженной с основным защитным механизмом этого расстройства – вытеснением: «каждой навязчивости соответствует вытеснение» [50:441]. Вытесненное травматическое представление замещается представлением навязчивым. Именно это и бросается в глаза в первую очередь: «истерики подчиняются некой *навязчивости*, исходящей от сверхсильных представлений [*überstarken Vorstellungen*]» [50:439]. Впрочем, исходя из того, что сам процесс субъективации предполагает как вытеснение, так и символизацию, механизм навязчивости представлений – неотъемлемая черта мышления как такового. Именно аффективно заряженные представления характеризуют так называемых «нормальных» людей. Более того, именно они «придают *я* его особенность» [50:439]. Отличительные навязчивые повторения и придают субъекту его неповторимость. Навязчивое представление смещает и замещает представление вытесненное, травматическое.

Травма должна быть символизирована. Убитая символом Вещь не должна вернуться. Парадокс заключается в том, что навязчивое повторение *вызывает* травматичную ситуацию, чтобы с ней совладать. Такова функция повторения. Повторение предписано не столько «самой» травмой, сколько неудачей овладевания ей. Неудача эта *вновь и вновь* ведет к навязчивому повторению.

Повторение может проявляться и в форме симптома, и в форме переноса, и в форме неотступной мысли, и в форме

ритуального действия. На первый план повторение выходит у Фрейда в травматических неврозах и неврозах судьбы. Оно характеризует бессознательные процессы. Если бессознательное «не знает времени», то повторение мнесических маршрутов возможно. Мысль выбирает повторение. Она склонна к движению проторенными тропами.

Навязчивое повторение появляется у Фрейда в 1914 году в статье «Вспоминать, повторять и прорабатывать». Повторение возникает как восполнение невспоминаемого, как альтернативная форма воспоминания. Причем как альтернативная форма слишком уж травматического, невспоминаемого воспоминания. Вспоминанию существует предел, и повторение – окольный путь к невспоминаемому. В 1914 году Фрейд пишет, что со времен гипноза практически не осталось гладкого течения воспоминания. Анализируемый *уже* изменился! Он усилил свое сопротивление. Иногда ему еще удается восстановить патогенное воспоминание, но чаще он вообще ничего не может вспомнить из забытого и вытесненного; вместо этого он как бы воспроизводит патогенное представление, повторяет забытое. Анализируемый «воспроизводит забытое, вытесненное не как воспоминание, а как действие, он повторяет его, не осознавая того, что повторяет [*Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er* wiederholt *es, ohne natürlich zu wissen, dass er es wiederholt*]» [65:89]. Повторение оказывается воспоминанием *и* сопротивлением вспоминанию. Навязчивое повторение – и сопротивление анализу, и способ вспомнить невспоминаемое; в результате «анализируемый оказывается во власти навязчивости к повторению [*Zwange zur Wiederholung*], заменяющего импульс к воспоминанию [*Impuls zur Erinnerung*]» [65:149-150;90].

Между тем Фрейд говорит не только о замене воспоминания повторением, но и о расстройстве памяти как разрушении бодрственной логики. Так, при различных формах невроза навязчивости «забывание ограничивается большей частью разобщением связей, непониманием последствий и изолированием воспоминаний» [*die Auflösung von Zusammenhängen, Verkennung von Abfolgen, Isolierung von Erinnerungen*] [65:147-8;89]. Итак, способы подрыва работы памяти: разобщение, распускание на отдельные нити связей между фрагментами; непонимание, недооценка, неосознавание последствий, связей между событиями; изоляция воспоминаний. Изоляция при навязчивом повторении достигает «того же результата, что и истерическая амнезия» [65:105], не подвергая патогенный материал забвению. Воспоминание – не забвение. Но воспоминание может

быть ему подобно. Вновь воспоминание и забвение не образуют привычную пару оппозиций.

Здесь в очередной раз подспудно звучит вопрос о связях повторения с переносом. Ответ Фрейда: «перенос сам является повторением, а повторение представляет собой перенос забытого прошлого [*die Übertragung ist selbst nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist ein Übertragung der vergessenen Vergängenheit*] не только на врача, но и на все другие области и ситуации настоящего» [65:149;90]. Так через повторение переосмысляется перенос. Он теперь не просто относится к аффективной жизни. Перенос – в первую очередь повторяющийся феномен. Феномен памяти.

Более того, повторению подлежит «нечто такое, что никогда не могло быть «забыто», потому что никогда не было осознано, и, кроме того, для течения психических процессов, по-видимому, совершенно безразлично, была ли такая связь осознана и затем забыта или она никогда не достигала сознания» [65:147;89]. Этот момент, конечно же, предельно важен для Деррида как один из очагов сопротивления метафизике присутствия: воспроизводится то, что «никогда не могло быть “забыто”, потому что никогда не было осознано», то есть никогда не было достоянием восприятия в общепринятом смысле слова, никогда не было достоянием памяти в том же общепринятом значении. Здесь перед нами память без объекта запоминания, мнесический след без оставившей его субстанции.

Повторение становится «формальным интерпретативным принципом, родственным кантовской категории, усвоенной психоанализом. Когда не понятно нечто такое, что пациент делает или говорит, это оказывается ведущим принципом – именно благодаря этому повторяющемуся действию или этому повтору в речи и предстоит нечто открыть» [177:133]. Повторению подлежит забытое. Повторению подлежит бессвязное. Повторению подлежит непонятное. Деррида задается вопросом, почему в психоаналитической экономике стратегически тематика повторения получает привилегированный статус [38:46].

Этот статус обретается в результате, по меньшей мере, двух причин. Во-первых, повторяемость [*l'itérabilité*] – условие конституирования идентичности, идеальности. Чтобы объект стал объектом, чтобы субъект стал субъектом, он должен подчиняться повторяемости. Только в этом случае он становится анализируемым. Субъект – становление анализируемости [*le devenir-analysable*]. При этом возникает ситуация двойной связи [*double bind*], ибо пов-

торяемость одновременно расстраивает любой анализ, поскольку «разрушает бинарные оппозиции и установленную иерархию, которая управляет любым принципом различения в общепринятом дискурсе, равно как дискурсе философском или теоретическом» [38:46]. Поэтому Деррида наделяет повторяемость статусом квазипонятия, непостижимого понятия. Повторяемость – повторение, изменяющее событие. Отсюда вытекает необходимость анализа, его бесконечное навязчивое продолжение. Более того, здесь открывается возможность для деконструктивного вмешательства в психоанализ: именно повторяемость «позволяет принять в расчет в новом аналитическом проекте феномены аномалии, случая, маргинального, паразитического. Т. е. в том числе того, что сопротивляется анализу, например, анализу как психоанализу» [38:46].

Во-вторых, Деррида отмечает, что «самые основные ставки и самые сложные отношения между психоанализом и деконструкцией приняли достаточно четко обозначенную форму вокруг вопроса навязчивого повторения. Деррида ссылается на два текста – «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейда и «Семинар о “Похищенном письме”» Лакана. Неизбежность и необходимость повторения сопряжена и с невозможностью повторения.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ПОВТОРЕНИЯ

Только повторение и воспроизведение того же самого и конституирует память, но при этом, парадоксальным образом, повторение как таковое невозможно. Воспроизведение идентичного, точное тестирование реальности оказывается иллюзией. Если восприятие находится в зависимости от находящихся в постоянном трансформирующем взаимодействии мнесических следов, то восприятие никогда не оказывается точным воспроизведением. Именно в отклонении от того же самого в повторении «заложена» возможность того, что нечто вообще случается. Нет такого закона вообще, не раз подчеркивает Деррида, который существовал бы вне повторения, и нет такого повторения, которое не подчинялось бы закону.

Память – всегда уже искаженное повторение. Желание всегда уже трансформирует воспоминание. Фантазматичность памяти предполагает привнесение в воспоминания элементов вымысла. Показать условия этого вымысла – задача, которую ставит перед собой Деррида, читающий Фрейда, а именно его «По ту сторону принципа удовольствия»: «Я хотел бы в особенности произвести

анализ остаточного значения, чтобы попытаться показать на этом примере условия вымышленного и того вида фикции, который иногда завуалированно называют литературным» [17:406].

В 1936 году Фрейд пишет письмо, посвященное семидесятилетию Ромена Роллана с подзаголовком «Расстройство памяти на Акрополе». В этом тексте Фрейд описывает событие, пережитое им тридцать два года назад, в 1904 году. Событие это постоянно его к себе манит, настойчиво к себе возвращает. Итак, история связана с памятью Фрейда. Во-первых, он анализирует то, что случилось более тридцати лет назад. Во-вторых, он анализирует событие, которое по прошествии всех этих лет ему активно навязывается.

Вся эта история связана с неповторимостью повторяющегося, и проходит она сквозь удваивающиеся, зеркальные понятия: возможность/реальность, правда/вымысел, деперсонализация/дереализация, вера/сомнение и, наконец, расщепление, с которого она и начинается. Как-то вечером Фрейд добирается вместе со своим младшим братом до Акрополя (изменив первоначальные планы, так что в появлении на Акрополе был важный элемент неожиданности), и по мере того, как его взгляд «впитывает ландшафт», ему в голову неожиданно приходит мысль: «Значит, все это в действительности так, как мы учили в школе?!» [83:344]. С этого момента и начинается расщепление на субъект высказывания и объект высказывания: «персона, высказавшая это, обособилась от другой персоны, воспринявшей данное высказывание» [83:344]. Причем субъект высказывания ведет себя так, будто обязан «под впечатлением бесспорного наблюдения поверить в нечто, реальность чего до сих пор казалась сомнительной» [83:344]. Если одна, как пишет Фрейд, персона (говорящая) «обязана быть под впечатлением», то и другая персона (слушающая) имеет «полное основание изумляться, потому что не знала, что реальное существование Афин, Акрополя и этого пейзажа когда-то было под сомнением» [83:344].

В основании этого чувства «изумления» лежит «неверие», являющее собой попытку частичной дереализации, «попытку отвергнуть часть реальности» [83:344]. Эта часть реальности отвергается в результате действия «карающей инстанции детства», *сверх-я*, в результате чувства вины человека, который «недостоин такого счастья». Стоя на Акрополе, Фрейд наблюдает трансформацию возможности в реальность. Фрейд в возрасте 80 лет вспоминает конфликт между Фрейдом, стоящим на Акрополе в возрасте 48 лет, и Фрейдом в гимназические годы.

С другой стороны, он описывает еще одно расщепление – по линии восприятие/память: «по свидетельству моих чувств, я сейчас стою на Акрополе, только не могу в это поверить» [83:345]. Сомнение, выраженное в этих словах, «двояко смещается в высказывании, во-первых, перемещаясь в прошлое, во-вторых, переносясь с моего отношения к Акрополю на само существование Акрополя. Таким образом, фактически утверждается, что я когда-то раньше сомневался в реальном существовании Акрополя, но это моя память отвергает как неверное, да и невозможное» [83:345]. Таким образом, ответственность за частичную дереализацию ложится именно на память: то, что существует в памяти, не воспроизводится в реальности.

Искажение в смещении предполагает дереализацию, удивление от которой связано с тем, что невозможно не верить глазам своим, «усомниться в своих чувственных впечатлениях» от Акрополя. Дело здесь опять же в памяти: я «не просто *вспоминаю* о том, что в ранние годы сомневался, увижу ли я Акрополь собственными глазами, а утверждаю, *что тогда вообще не верил в реальность Акрополя*» [83:345. Курсив наш – *В.М.*]. Память говорит: не верь глазам своим! Память ответственна не только за дереализацию (*«то, что я вижу здесь, – нереально»*), вызывающую «чувство отчуждения», которое проявляется, как пишет далее Фрейд, в двух формах: изъятия картины (дереализация), изъятия зрителя (деперсонализация) – «либо нам кажется чуждой часть реальности, либо часть собственного *я*» [83:345]. Эти два механизма защиты предполагают отказ памяти подтвердить тождество видимого или смотрящего, память защищает психику невоспроизводством, неповторением. Эти два механизма защиты – дереализация и деперсонализация описывают, кстати, два основных философских течения Ренессанса – неоплатонизм с его дереализацией внешнего мира, защищающей от меланхолии, и стоицизм с его деперсонализацией внутреннего мира, защищающей от внутренних фрустраций [114:101]. У феноменов отчуждения, подчеркивает Фрейд, два общих свойства. Во-первых, «они служат для защиты, стремятся что-то удалить от *я* или вообще отвергнуть его» [83:346]. Во-вторых, они зависят от «прошлого, от богатства воспоминаний *я* и от неприятных ранних переживаний, которые с тех пор, возможно, подверглись вытеснению» [83:346]. Переживание на Акрополе, пишет Фрейд, переходит в расстройство памяти, в фальсификацию прошлого.

Именно тема памяти, запечатлевания, архива, мнесических следов привлекает пристальное внимание Деррида. Наличие

постоянных следов в психическом аппарате препятствует возможности непосредственного восприятия – таков аргумент Фрейда. Деррида пишет об этом приостанавливающем механизме экономики оппозиций в «Различении». Три момента: различение, отсрочивание, обход. Различение, будучи структурой – структурой никогда не совершенной, никогда нами не понятой, самой отсроченной и различенной, – есть также структура «присутствия». Различение, производя дифференционную структуру поддержания присутствия, никогда не производит присутствия как такового. Структура «присутствия» образована различением и отсрочиванием. Различение ни активно, ни пассивно. Кажется, что различие между восприятием и постоянным следом делает саму мысль различием восприятия. Соучастие организма и инерции неорганического состояния делает жизнь различением смерти.

Событие сохраняется и изменяется; изменяется, сохраняясь; сохраняется, изменяясь. Событие становится событием только в толковании, а, значит, уже в отличие от «самого себя». Стирание события ради сохранения события предписывает обращение деконструкции к ответственности (и) памяти. Событие стирается в памяти, которая его повторяет.

Один из конфликтов, которые описывает Фрейд, создает напряжение между тем, что мы помним, и тем, что помнит нас. В самом начале чтения «По ту сторону принципа удовольствия», точнее, предваряя это чтение, под рубрикой «вместо предисловия» Деррида пишет: «суть проблемы и состоит в том, чтобы отследить последствия того, о чем мы не помним» [17:402].

B. ПИСЬМО И ПАМЯТЬ

ПИСЬМО НА СЛУЖБЕ ПАМЯТИ

Вопрос письма, отмечает Деррида, неотделим от вопроса о памяти, *мнеме* и *гипомнеме* у Платона, *Erinnerung* и *Gedächtnis* у Гегеля в прочтении де Мана, способа организации памяти у Фрейда. Деконструкция направлена на анамнез невспоминаемого. Она работает с памятью, с тем, что казалось бы невозможно воспомнить.

Повторяемость (*l'itérabilité* от *iter*, что на санскрите значит «еще раз») памяти гомологична повторяемости письма. Не удивительно, что Платон сопоставляет и противопоставляет письмо и па-

мять. Не удивительно и то, что за ним в этом сравнении следует и Фрейд, который видит в письме техническое средство на службе памяти. С этого начинается его отдельная, посвященная памяти работа, написанная в 1924 году – «Заметка о волшебном блокноте». Фрейд начинает ее со слов о том, что невротики зачастую не доверяют своей памяти, не доверяют записывающему аппарату. Метафора письма у Фрейда описывает не вспомогательные средства, как у Платона, а сам психический аппарат; у него, «что у Платона было невозможно, психика собрана в аппарат, и текст легче представить в качестве извлеченной и "материализованной" части этого аппарата» [5:281-2;328]. В «Волшебном блокноте» сначала говорится о двух взаимодополнительных средствах записи, а затем говорится о третьем средстве, сочетающем в себе оба предыдущих. Первый аналог памяти – лист бумаги, на котором пишут ручкой. Нанесенные на лист знаки сохраняются долго, но, заполнив поверхность листа, они делают невозможным дальнейшие записи на этой поверхности. Второй аналог памяти – доска, на которой пишут мелом. Писать на ней можно сколь угодно много, но стирая предыдущие записи; так что прошлые следы не сохраняются. В первом случае имеется архив следов записи, но нет возможности новой регистрации. Во втором случае нет архивации, но есть возможность все новых и новых записей. В метафорике Фрейда в первом случае речь идет о бессознательном, во втором – о сознании-восприятии.

Волшебный блокнот сочетает в себе представление об обеих инстанциях. Вторая действует как поочередное проступание и изглаживание записей, как вспышки [*Aufleuchten*] и угасания [*Vergehen*] сознания в восприятии, причем «этот дисконтинуальный способ работы системы восприятия-сознания лежит в основе представления времени [*Zeitvorstellung*]» [78:563;317. – перевод изменен]. Восковая поверхность представляет бессознательное как архив, обладающий способностью тестирования реальности сквозь систему сознания-восприятия, через нее и благодаря ей. При содействии этой системы бессознательное как бы «протягивает щупальца во внешний мир, которые быстро оттягиваются назад, после того как они ощутили существующие в нем возбуждения» [78:562].

Деррида отмечает, что если в первой и второй аналогии речь, прежде всего, шла о пространстве письма, то в третьей аналогии появляется временное измерение. Фрейд в этой статье, равно как и в предшествующих описаниях системы памяти, говорит о множественной

регистрации мнесических следов, разнородности слоев, прохождение сигнала по которым требует перевода и прерывистого времени «как периодичности и разнесения письма»:

> «временность как разнесение окажется не только горизонтальной прерывистостью в цепочке знаков – это будет письмо как нарушение и восстановление контакта между разноуровневыми глубинами психических пластов, столь разнородная ткань самой психической деятельности. Здесь не найти больше ни непрерывности линии, ни однородности объема; но только дифференцированные длительность и глубину сцены, ее разнесенность» [5:286;33].

Деррида приводит цитату Фрейда, пишущего, что вся эта аналогия с волшебным блокнотом потеряла бы свое значение, если бы не возможность пойти дальше, углубиться в нее: «Если отклеить всю покрывающую пластинку [*Deckblatt*] – целлулоид и восковую бумагу – от восковой пластинки, то письмо [*die Schrift*] уничтожается и, как было указано выше, потом не восстанавливается. Поверхность волшебного блокнота свободна от старой записи и способна к восприятию новой записи. Однако легко установить, что длительный след написанного сохранился на самой восковой пластинке и может быть прочитан при соответствующем освещении... таким образом, волшебный блокнот... состоит из двух обособленных, но находящихся в то же время в связи между собой составных частей [*zwei gesonderte, miteinander verbundete Bestandteile*] – систем» [78:561;316]. Фрейд постулирует, таким образом, дискретное распределение "загрузочных иннерваций" [*Besetzun gsinnervationen*] в системе сознания-восприятия. Эта прерывная работа системы, а также периодическая невозбудимость создают представление о времени. Время, таким образом, «есть экономика письма» [5:286;334].

Прохождение, проторивание и запечатлевание следов, для Фрейда, возможно не в силу какого-то количественного параметра, точнее не только благодаря ему, но оно «должно иметь и другую характеристику, временной природы». Следы появляются «из чистого времени, из того, что объединяет чистое овременение с разнесением: из периодичности» [5:261;304-5].

Процесс восприятия и сохранения мнесических следов оказывается неразрывно связанным с расстоянием между слоями, частями машины памяти, с процессом стирания. Деррида вновь

цитирует Фрейда, он приводит заключительную сцену описания машины памяти. В самом последнем абзаце Фрейд подводит итог: если хотите понять, как я мыслю себе функционирование нашей психики, «представьте себе, что в то время как одна рука исписывает поверхность волшебного блокнота, другая периодически отклеивает его покрывающую пластинку от восковой пластинки» [78:563]. Получается так, что

> «следы производят пространство своей записи не иначе, как придавая себе период своего стирания. С самого начала, в “настоящем” их первого впечатления, они составляются двойной силой повторения и стирания, читаемости и нечитаемости. Двуручная машина, множественность инстанций или начал – не это ли изначальное отношение к другому и изначальная временность письма, его “первичное” осложнение: изначальное разнесение, различание и стирание простого начала, полемика на самом пороге того, что упорно продолжают называть восприятием?» [5:287;334].

Восприятие оказывается и отношением жизни к своему другому. Письмо предполагает разнородность пишущего аппарата, можно даже сказать, многоличностность психического аппарата. Исходя из фрейдовской машины письма, какая бы то ни было изначальная интуиция оказывается для Деррида вымыслом, фикцией. И все же, для Фрейда, продолжающего мысль Платона, жизнь как глубина принадлежит только воску психической памяти. Фрейд по-прежнему противопоставляет письмо гипомнезическое письму, которое само соткано из следов, эмпирических воспоминаний присутствующей вне времени истины. «Волшебный блокнот» «все еще прочно зависит от картезианского пространства и картезианской механики: *естественный* воск, внешность *памятки*» [5:289;336].

Начинает же выстраивать свою теорию памяти Зигмунд Фрейд в 1895 году в «Наброске одной психологии», где он пользуется различием между «нейронами восприятия» и «нейронами воспоминания». На основании этого затем он разрабатывает гипотезу стратифицированного психического аппарата, в котором прокладывает, проторивает [*Bahnung*] свой путь [*Bahn*] мнесический след. Деррида подчеркивает, что это – замечательная теория, если рассматривать ее не как нейрологическое описание, но как метафорическую модель, в которой одни нейроны не удерживают

никаких следов, другие же его запечатлевают. Эти последние нейроны Фрейд в первую очередь соотносит с процессами запоминания, с памятью и с собственно психическим. Таким образом, исток памяти и психики пролегает *в различиях* между прокладываемыми психическими путями. Мнесический след – «не чистое торение, которое всегда можно восстановить в качестве простого присутствия, это неуловимое и невидимое различие между торениями. Мы таким образом знаем уже, что психическая жизнь не есть ни прозрачность смысла, ни смутность силы, но различие в работе сил» [5:257;299].

Повторение в этой гипотезе Фрейда возникает не тогда, когда нечто записанное впервые воспроизводится (а перед этим впервые регистрируется), но «его возможность уже здесь – в сопротивлении, *первый раз* оказанном психическими нейронами. Даже сопротивление невозможно, если противоборство сил не продолжается и не повторяется изначально. Загадочной становится сама идея *первого раза*» [5:258;300]. Повторение начинается при взаимодействии между двумя силами. Причем Фрейд пытается осмыслить не только различие в силах, но и то где именно случается различие.

Как известно, Фрейда никоим образом не удовлетворила попытка описания работы психического аппарата в рамках физикалистского дискурса. Отказываясь от него, переходя к языку психологии, он, разумеется, не отказывается от темы памяти, проторивания мнесических следов, только теперь, на взгляд Деррида, «след станет граммой; среда торения – шифрованным разнесением» [5:262;305].

МНЕСИЧЕСКИЕ СЛЕДЫ

Понятие мнесического следа является минимальной единицей метапсихологической теории памяти. Мнесический след – это особенное размещение проторенных путей, среди которых осуществляется выбор движения воспоминания. Лапланш и Понталис сравнивают подобное мнесическое движение с работой «памяти» в теории кибернетических машин, построенных на основе бинарных оппозиций» [129:470]. Хотя такое сравнение весьма ограничено, все же общей чертой его является выбор движения, предписанный последовательностью бифуркаций.

В «Исследовании истерии» Фрейд сравнивает организацию памяти со сложно устроенным архивом, в котором воспоминания можно классифицировать в зависимости от их хронологическо-

го порядка, связей в ассоциативных цепях, степени доступности осознанию. В своей организации психический материал подобен «многомерному, по меньшей мере, трехслойному изображению» [51:305]. Во-первых, он располагается в хронологической линейной последовательности. Во-вторых, однородные воспоминания архивируются вместе, и Фрейд называет это «оформлением темы». Воспоминания кон-центрируются вокруг патогенного ядра, причем, чем глубже слой, тем сильнее сопротивление его воспоминанию. В-третьих, патогенный материал организован в соответствии с содержанием мыслей. Логическая нить, пронизывающая эти содержания, «всякий раз прокладывает особый, беспорядочный и витиеватый маршрут» [51:305]. Причем, если две первые системы стратификации носят морфологический характер, то третья – динамическая.

В этой книге он утверждает: след сохраняется всегда. Причем парадоксальным образом след этот может отсутствовать в памяти *и* быть в ней запечатленным. В «Исследовании истерии» он пишет, что некое представление, несовместимое с представлениями сознания, отторгается силами *я*. Защита от неприемлемого представления оказывается эффективной, когда оно вытеснено за пределы сознания и памяти. При этом «психический след [*psychische Spur*] его в памяти, казалось бы, не обнаруживался, – пишет Фрейд, и тут же продолжает, – и все же оно должно было оставить след». Свидетельство это следа – «та самая сила *сопротивления*, которая в момент возникновения симптома действовала в форме отторжения» [51:285].

Фрейд излагает концепцию упорядоченной последовательности записей в мнесических системах в письме Флиссу от 6 декабря 1896 года. Эта последовательность конституирует психику в процессе ее дифференциации: «я работаю над тем допущением, что наш психический механизм появляется на свет в процессе стратификации [*Aufeinanderschichtung*]:

> материал, представленный в форме следов памяти, подлежит время от времени *переупорядочиванию* [*Umordnung*] в соответствии с новыми обстоятельствами – *переписи* [*Umschrift*]. Новизна моей теории по сути дела заключается в том, что память представлена не один раз, а несколько, что она расположена в различных указаниях... Не знаю, сколько имеется таких регистраций, по меньшей мере, – три, может, больше» [87:217].

Далее Фрейд иллюстрирует стратификацию следов по системам схемой. Одна из принципиальных мыслей, связанных со стратификацией, согласно этой схеме, гласит, что в первой системе, восприятия, следы не сохраняются, поскольку «сознание и память взаимоисключающи» [*Bewußtsein und Gedächtnis schließen sich nähmlich aus*]. Первая запись [*die erste Niederschrift*] происходит в смежной с восприятием системе *знаков восприятия* [*Wahrnehmungszeichen*]. Эта система еще связана с восприятием, но уже непосредственно различается с сознанием, и регистрация мнесических следов происходит по одновременно, можно сказать, спонтанно возникающим ассоциациям [*Gleichzeitigkeitsassoziatione n*]. Вторая запись в системе бессознательного организована на основании причинных связей [*Kausalbeziehungen angeordnet*], «следы бессознательного как бы соответствуют, отвечают понятийной памяти» [*Ub-Spuren würden etwa Begriffserinnerungen entsprechen*] [87:218]. Третья запись, в предсознательном, связана со словесными представлениями и соответствует официальному я [*offiziellen Ich*]. Причем эта третья запись может, откладываясь во времени [*nach nachträgliches*], стать достоянием сознательного мышления [*Denkbewußtsein*], она же, по-видимому, связана и с галлюцинаторной активностью словесных представлений.

Каждая запись, подчеркивает Фрейд в том же письме Флиссу, относится к различному времени жизни субъекта, и между этими разновременными записями должны существовать отношения перевода. Однако речь отнюдь не идет о том, что каждая последующая запись, а точнее – перезапись [*jede spätere Überschrift*] существует как бы независимо от предыдущей, нет, – она вписывается в предшествующие записи, содержит ее в себе, удерживает и даже придерживает ее [*hemmt*], отводя от нее возбуждение. В том случае, если перезапись отсутствует, то возбуждение существует по законам раннего психического периода, на проторенных когда-то путях. Запись тогда действует как анахронизм, и мы имеем дело с пережитками [*Überlebsel*], пережитками прошлого, пережившими время, пережившими самих себя. В том же случае, если перевод между записями не осуществлен, мы имеем дело с вытеснением [*Die Versagung der Übersetzung, das ist das, was klinisch «Verdrängung» heißt*] [87:219].

Различие между предсознательным и бессознательным уподоблено здесь различию между двумя мнесическими системами. С топической точки зрения все мнесические системы считаются бессознательными, однако следы системы бессознательного не

способны сами по себе проникнуть в сознание, тогда как предсознательные воспоминания (или память в общераспространенном смысле слова) могут вновь возникать при том или ином типе поведения.

Продолжение этого различения между регистрациями в 7 главе «Толкования сновидений». И, наконец, еще более детально оно прописано в работе «Бессознательное» (1915). В начале этой работы Фрейд предлагает два варианта ответа на вопрос о том, как осуществляется психическая регистрация – топический вариант и функциональный [67:160]: если психический акт испытывает превращение из системы бессознательного в систему предсознательного (и далее – сознания), то следует ли нам предположить, что

(1) осуществляется вторичная запись представления, и возникает новая психическая локальность, и существуют две записи?

(2) это превращение состоит в изменении состояния, которое совершается над тем же материалом и над тою же локальностью?

Фрейд отмечает один терапевтический момент, который направляет его по третьему пути ответа на поставленный вопрос. Если психоаналитик сообщает то, что он знает о пациенте (и чего пациент не знает/не помнит о себе), то вытеснение не уничтожается. Иначе говоря, сознательное знание не становится «полноценным», терапевтичным знанием. Знание пациента оказывается двойным расщепленным знанием. Он знает о «присутствии» у него некоего представления дважды, но при этом вовсе о нем не знает. Знание дважды «присутствует» и не присутствует вообще: одно и то же представление «имеется у него в двух формах: в различных местах его душевного аппарата: во-первых, он имеет сознательное воспоминание со слов аналитика благодаря сообщению представления, во-вторых... он сохраняет в себе в прежней форме бессознательное воспоминание о пережитом...» [67:162]. Принципиально важным оказывается не обладание вытесненным представлением в сознании, но наличие сознательной регистрации параллельно регистрации бессознательной, но связь между ними, отношения между ними свободного перевода: «вытеснение уничтожается не прежде, чем сознательное представление, преодолев сопротивление, вступает в связь с бессознательным воспоминанием» [67:162].

И теперь Фрейд говорит, что ни топического, ни функционального представления о мнесических следах не достаточно. Он предлагает идею образной записи в бессознательном и словесной – в предсознательном. Только в скрепленном состоянии

эти два представления образуют мнесический знак, в котором сознательное представление охватывает предметное представление и соответствующее ему словесное представление, бессознательное же – состоит только из одного предметного представления.

Однако эта связь между представлениями, между различными следами оказывается весьма подвижной, что Фрейд показывает в заключительной главе «Бессознательного» на примере шизофрении. Игра следов, конституирующих язык, делает его нестабильным, никогда полностью не присутствующим. Это, разумеется, касается и философского, и психоаналитического языка.

Г. НАСЛЕДИЕ

СЛЕДЫ ИНФАНТИЛЬНОЙ АМНЕЗИИ

Метапсихологическая теория мнесических следов Фрейда проясняется в концепции инфантильной амнезии. С психоаналитической точки зрения, неспособность вспомнить события первых лет жизни обусловлена не проблемами памяти, не ее нарушением, а, можно сказать, неизбежным вытеснением.

Забывание, парадоксальным образом, оказывается одним из оснований культуры. Этот род забывания Фрейд называет инфантильной амнезией и ведет о ней речь в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905). Эта амнезия удивительна по той причине, что именно первые годы жизни насыщены интенсивными переживаниями, яркими впечатлениями, сильнейшими страстями. Необходимо подчеркнуть, что речь идет не просто о забывании, но о том, что оно отличается тем, что эти переживания, впечатления, страсти все же оставляют «глубочайшие следы в нашей душевной жизни», более того, они оказывают «решающее влияние на наше дальнейшее развитие», так что речь идет «не о настоящем выпадении воспоминаний детства, а об амнезии... сущность которой состоит только в недопущении в сознание» [54:151]. Эта инфантильная амнезия превращает бесконечное число предельно значимых историй в «доисторическую эпоху», скрывающую от человека «начало его собственно половой жизни» [54:152].

Инфантильная амнезия создает условия для выхода из аффективных отношений с семьей и переходом к социальным отношениям с социумом. Инфантильная амнезия связана и с про-

цессом сублимации, т. е. с обращением сексуальной энергии на несексуальные цели, на культурную деятельность.

Итак, одно из ключевых положений психоанализа заключается в том, что все воспоминания сохраняются в памяти, все впечатления записываются, но возможность их воспроизведения зависит от экономики нагрузки, разгрузки, противонагрузки. Этот подход опирается на клинически выявленное различие между представлением и квантом аффекта. Фрейд утверждает, что квант аффекта, порция возбуждения может возрастать, убывать, смещаться, разряжаться и распространяться по мнесическим следам представлений, как электрические заряды по поверхности тела.

Само понятие следа указывает на некое отсутствующее присутствие. След – не присутствие, у него нет сущности, он не субстанционален. След всегда уже оказывается в положении самостирания, стирания себя в пользу некоего не-следа, чего-то бывшего раньше, некоего начала, на которое и направлена наша мысль как бы сквозь след. След «сам по себе» не есть, поскольку он лишь отпечаток отсутствующего события. Более того, каждый элемент конституирован на основе следа другого элемента системы. Иначе говоря, нет следа без другого следа, без археследа. Этот всегда уже предшествующий след организует тот «общий принцип артикулированности и расчлененности, на основе которого только и могут далее появляться тождества и различия, наличия и неналичия» [92:22]. Этот «первослед» заведомо исключает возможность первичности чего бы то ни было другого (именно след вечно первичен) и тем самым стирает след (который не может быть первичным и самодостаточным)» [92:21]. Более того, поскольку каждый элемент системы может быть себе тождественным лишь в отличии от других элементов, то каждый элемент отмечен тем, чем он сам не является, он отмечен следами: «по сути, след есть удержание другого внутри тождественного» [92:20].

Таким образом, след, понятие следа оказывается одним из принципиальных инструментов деконструкции метафизики присутствия, задача которой – стереть последний след и, тем самым, добиться окончательного, полного присутствия. Сам же след всегда уже проскальзывает между присутствием и отсутствием. Кроме того, Лапланш и Понталис подчеркивают тот факт, что «фрейдовская концепция мнесического следа четко отлична от эмпирической концепции энграммы как отпечатка, сходного с реальностью». В «Наброске одной психологии» Фрейд пытается понять, как происходит запись воспоминания в нейронном аппарате, не

обращаясь к проблеме отличия между следами и объектами. Это отличие связано с двумя моментами.

Во-первых, мнесический след, для Фрейда, навсегда записан в психике, и его место определяется связью с другими следами. Фрейд даже попытался выделить системы, в которых следы одного и того же объекта записываются по-разному в зависимости от типа ассоциаций (одномоментных, причинно зависимых и т. д.) В седьмой главе «Толкования сновидений» он подчеркивает, что система восприятия, поскольку она не обладает памятью, то «не может и сохранять следы для ассоциации», а основой «ассоциации нам приходится считать скорее систему воспоминаний. Факт ассоциации состоит тогда в том, что вследствие воздействия сопротивления раздражение от одного из элементов мнесической системы передается второму, а не третьему» [52:285]. Подчеркивая и на сей раз множественный характер записи, Фрейд говорит о разной записи в связи с разным характером темпоральности: «первая из этих мнесических систем будет содержать в себе фиксацию ассоциации по одновременности, в следующих же тот же самый материал будет расположен по другим видам совпадения, так что эти последующие системы изобразят соотношения подобия и т. д.» [52:385]. Помимо того, оказывается, что, скажем, в одном ассоциативном контексте воспоминание может всплыть на поверхность, а в другом контексте – остается недоступным сознанию.

Во-вторых, «Фрейд даже близок к мысли, что мнесические следы не обладают чувственными качествами» [129:470]: «Когда воспоминания всплывают в сознании, они не обнаруживают вообще никаких или же гораздо меньше чувственных качеств, чем восприятия». Здесь Фрейд еще раз подчеркивает разрыв между памятью и восприятием («еще раз» потому, что система восприятия, подчеркивает он во всех работах, которые мы здесь разбираем, непосредственно не связана с запоминанием, с записью мнесических следов), разрыв связи, которая является одной из основ метафизики присутствия.

Вся эта проблематика следа в психоанализе, конечно же, привлекает пристальное внимание Деррида. След свидетельствует «об огромном влиянии психоанализа» [92:21] на Деррида, который дает обоснование выбора этого понятия в деконструктивных стратегиях в своей программной книге «О грамматологии». Он пишет, поясняя по ходу производство концептуального выбора «как такового»:

«Коль скоро слова и понятия приобретают смысл лишь в сцеплениях различий, значит, обосновать свой язык, свой выбор терминов можно лишь в каком-то определенном месте, посредством определенной исторической стратегии. Такое обоснование в принципе не может быть полным и окончательным: оно зависит от соотношения сил и учитывает исторические обстоятельства. Итак, наш выбор был постепенно навязан нам и тем, о чем уже говорилось, и рядом факторов, относящихся к дискурсу эпохи. Само слово "след" уже указывает на ряд современных дискурсов, с которыми приходится считаться. Дело не в том, чтобы принимать их целиком. Однако, поскольку слово «след» надежно сообщается с ними, это позволяет нам не углубляться в то, что уже доказало в них свою действенность» [3:198].

Деррида связывает это понятие с деконструкцией сознания, произведенной Ницше и Фрейдом, в непосредственной связи с которой и появилось это понятие, причем как «прафеномен "памяти"» [3:199]. След подрывает статус присутствия, самотождественного присутствия. След направляет мысль в прошлое, причем не просто в прошлое, но в структуру психоаналитического последействия [*Nachträglichkeit*], выводящего за пределы сознания и присутствия. История психоаналитических следов не ограничивается мнесическими следами в структуре памяти. Деррида подчеркивает, что начиная с «Исследований истерии», Фрейд «предлагает своего рода каталог сопротивлений анализу», сопротивлений, в которых представление вытесняется за пределы сознания и памяти, не оставляя следа» [38:30]. След замещается другим следом, который не только оказывает сопротивление анализу, но и открывает пространство психоаналитической работы по обнаружению следов. Ведь понятие следа предполагает оставление следа на будущее, образование наследия.

СТИРАНИЕ СЛЕДОВ

Итак, исходя из гипотезы «Волшебного блокнота», бессознательное представляется областью нефонетического иероглифического письма, чьи археследы предшествуют звучащему слову, и при этом подвергаются самостиранию.

Так, например, рассеивается всплывающий след увиденного, визуальный образ, в результате его выговаривания.

> «Когда работа подходит к концу, прежний зрительный образ исчезает полностью, и тогда можно вызвать у пациента другой зрительный образ. Однако иной раз подобная картина продолжает стоять перед внутренним взором пациента, несмотря на то, что он ее уже описал, и я воспринимаю это как признак того, что пациент может сообщить мне по поводу данного зрительного образа еще нечто важное. Стоит ему это сделать, как образ исчезнет словно призрак, который, отмучившись, обретает, наконец, вечный покой» [51:297].

Заключая деконструкцию психоаналитического аппарата, систем памяти и мнесических следов в работе «Фрейд и сцена письма», Деррида пишет о том, что археслед подвергает стиранию представление о «настоящем», а значит и о субъекте, конституирующемся только с позиций некоего субстанциального присутствия. И в то же время Деррида считает необходимым подвергнуть фрейдовское понятие следа радикализации, изъять его из метафизических пут.

> «Подобная радикализация *осмысления следа* (*осмысленная*, поскольку ускользает от бинарности и делает ее возможной исходя из *ничто*) должна оказаться плодотворной не только в деконструкции логоцентризма, но и в рефлексии, более позитивно действующей в других областях, на других уровнях письма вообще, в сочленении письма в расхожем смысле и следа вообще» [5:291;339].

Особенность следа заключается в том, что он всегда уже стремится к собственному самостиранию, к окончательному исчезновению, даже к «исчезновению исчезновения». Ведь нестираемый след представляет собой совсем не след, но некую нестираемую, нетленную субстанцию. Это самостирание следа представляется Деррида не просто какой-то случайностью, но структурой, благодаря которой возможно вытеснение. И в этом стирании следа Деррида видит ту смерть, «в горизонте которой нужно мыслить не только «настоящее», но и то, что самому Фрейду, несомненно, представлялось неизгладимостью некоторых следов в бессознательном, где «ничто не кончается, ничто не проходит, ничто не забывается»» [5:291;339].

Радикализация психоаналитического следа и проблематики письма у Фрейда должна привести к мышлению, оплодотворенному психоанализом в различных областях. Деррида, завершая работу «Фрейд и сцена письма», достаточно пунктирно говорит о четырех таких областях:

Во-первых, о психопатологии обыденной жизни, где изучение письма не ограничится толкованием описок как чего-то, как у Фрейда, подобного оговоркам, но как того, что имеет свои «собственные» отличительные черты.

Во-вторых, такой областью должна стать история письменности, которая, как отмечает Деррида, остается практически не изученной.

В-третьих, такого рода радикализация может быть осуществлена в сфере психоанализа литературы, поскольку такого рода исследования, отдающие дань уважения «оригинальности литературного означающего», «еще даже не начинались»: «до сих пор занимались лишь анализом литературных— то есть *не литературных – означаемых*» [5:292;340].

В-четвертых, на границе трех выше перечисленных типов исследования – анализа описок, истории письма и психоанализа литературы – Деррида предлагает учредить еще одну дисциплину, которую называет «психоаналитической графологией», начало которой положила Мелани Кляйн в своей работе 1923 года «Роль школы в либидном развитии ребенка».

Д. НАСЛЕДОВАНИЕ

УНАСЛЕДОВАННЫЕ ПРИЗРАКИ

Начала психоанализа сопряжены с признанием психической реальности. В 1897 году Фрейд отказывается от теории раннего соблазнения и, тем самым, признает приоритет в этиологии неврозов бессознательных желаний, фантазий. Психоанализ возникает тогда, когда Фрейд обращается к миру призраков. Не в противопоставлении их реальности. Реальность и населена призраками. Место понятия «реальность» у Фрейда занимает «психическая реальность».

Более того, этот поворот к исследованию бессознательного, это начало одержимости призраками означает и поворот от науки. Деррида указывает, что пренебрежение призраками – отличительная черта науки, след метафизики присутствия, которая занята

«настоящим»: «во имя научности науки заговаривают фантомов, приговаривают обскурантизм, спиритизм, короче говоря, все, что занято преследованием и призраками» [40:133]. В деталях Деррида анализирует эту ограниченность метафизики в книге «Призраки Маркса». Маркс, как кажется Деррида, противоречит или ограничивает движение, которое должно было бы привнести измерение техники, повторяемости, всего того, что непосредственно связано с призрачностью. В его тексте проявляется классическое движение, отрицающее призрачность во имя научности, философии, политики, техники, и это «устанавливает определенный предел его творениям, укореняет его в метафизике эффективности живого присутствующего. Маркс заявляет о конце призраков. Призрак коммунизма должен явиться [*se sera presente*], явиться во плоти, здесь и сейчас, сам собой, и не будет больше призраков» [40:143]. Говоря о призраках, Деррида, конечно же, подчеркивает, что, возможно, самой призрачной дисциплиной является психоанализ. Основанием для этого служит тот факт, что предметом его исследования оказывается психическая реальность, сама по себе уже отсылающая к призракам – фантазиям, бессознательным желаниям, грезам, иллюзорным представлениям, к которым прибегает человек, заполняя пробелы в картине мира.

Логика призрака учреждает не только психоанализ, но и деконструкцию. Логика призрака постоянно выходит за пределы логики бинарных оппозиций, таких как видимое/невидимое, чувственное/умопостигаемое. Призрак одновременно видим и невидим, феноменален и нет. Его присутствие неизбежно отмечается следом отсутствия. Логика призрака – «*де факто* логика деконструкции [*logique deconstructrice*]. Она содержит элемент преследования, в котором деконструкция обнаруживает свое самое гостеприимное место в самом сердце живого присутствующего, в наиболее животрепещущей философской пульсации» [40:131].

В наследии всегда содержится переживание, которое в книге о Марксе Деррида назвал «эффектом забрала» [*effet de visière*]. Заключается этот эффект в том, что призрак видит нас, смотрит на нас, но мы его не видим. Призрак – не просто тот, кого мы видим, когда он возвращается, но тот, кто дает нам почувствовать, как кто-то за нами наблюдает. Кто-то за нами надзирает, согласно своеобразному правилу: кто-то на нас смотрит, но мы, оказавшись под надзором, не имеем права отвести его взгляд. В отношениях с призраком нет взаимности, нет симметрии взгляда. Здесь проявляется асимметрия и гетерономная фигура закона. Нечто

совсем другое, смерть смотрит за мной, вне какого-либо обмена взглядами [40:135].

Я слеп перед призраком и бессилен. Эта слепота и бессилие перед ним, перед призрачным законом напоминает о действии *сверх-я*, этой карающей, надзирающей инстанции. *Сверх-я*, на взгляд Фрейда, это вечно живой призрак родителей, инстанция, представляющая родительский голос. Сверх-я – наследие эдиповых отношений, зависимости от родителей, послушания их инструктирующим голосам: «будучи маленькими детьми, мы знали этих высших существ, удивлялись им и испытывали страх перед ними, впоследствии мы приняли их в себя» [74:33]. В «Я и оно» Фрейд подчеркивает безвыходную амбивалентность этой инстанции. *Сверх-я*, как он подчеркивает, это не просто отождествление (с отцом), но и реактивное образование, которое создает ситуацию двойной связи [*double bind*], требующей выполнения условия и одновременно требующей отказа от него: ты должен быть как отец, но ты не смеешь быть как отец.

Деррида отмечает временной аспект этой истории: тот, кто является мной и не мной, тот, кто за мной следит, появился *до* меня, он – передо мной:

> «смотрящий на меня передо мной [*avant moi*], предшественник явился сюда до меня, передо мной... Закон генеалогии закона, непреодолимая разница в поколениях... абсолютная автономия невозможна... По этим причинам я – в гетерономии. Это не значит, что я не свободен, напротив, это – условие свободы, если можно так выразиться: моя свобода возникает при условии этой ответственности, рождающейся из гетерономии взгляда другого, под взглядом другого. Этот взгляд суть самой призрачности» [40:137].

Если Фрейд в логике *сверх-я* подчеркивает значимость голоса в установлении послушания, то Деррида больше обращает внимания на невидимый, надзирающий взгляд из прошлого. Взглядом он называет не просто другую воспринимающую образы машину, но – «другой мир, другой источник феноменальности, другую нулевую отметку явления» [40:138]. Наследуется голос, наследуется взгляд, наследуется язык. Причем мы

> «наследуем язык, чтобы быть способными свидетельствовать, что мы унаследовали. Иначе говоря, мы наследуем

> возможность наследовать. Факт того, что мы наследуем, не характерный признак и не случайность, а наша сущность, и эту сущность мы наследуем. Мы наследуем возможность свидетельствовать тот факт, что мы наследуем, и это – язык» [40:147].

Здесь возникает замкнутый круг: мы наследуем лишь способность наследовать и высказать в языке закон, позволяющий нам наследовать и свидетельствовать.

Не только психоанализ – наука о призраках, но и деконструкция выпускает на волю призраков, высвобождает привидения. Возвращается не то, что обладает неким присутствием, но именно призраки. То, что бы неочевидно, скрыто, становится явным, но при этом не обладающим неким присутствием.

Как ни странно на первый взгляд, но вопрос о призраке оказывается в деконструкции непосредственно связанным с вопросом о технике. Техника разрушает обыденное представление о пространстве и времени. Вопрос о технике всегда уже вопрос реорганизации пространства и времени. Технорасстройство времени и вызывает призраков. Призраки преследуют субъект, одолевают его, показывают ему: твоя смерть уже здесь, может быть, она уже даже позади, может быть, его уже просто нет, а то, что есть – технообраз, подобие, клон, призрак.

Техническая воспроизводимость порождает эффект преследования. Фото, кино, видео, компьютерная воспроизводимость являет призрак, переживший субъект, переживающий субъект, оставляющий его в его отсутствии. Более того, призрак этот – не субъект, не копия некоего оригинала, не повторение, а всегда уже *другое* субъекта. Эффект повторяемости действует в воспроизводимости.

Во всех исследованиях призрачного Деррида не только волей-неволей, по меньшей мере, скрыто ссылается на Фрейда, но и описывает призраков в связи с понятиями, хорошо известными у Фрейда: трауром, преследованием, фетишизмом.

Траур связан с тем, что призрачность всегда уже предполагает связь с мертвыми. «То, что мертвые не существуют, не означает, что покончено с призраками. Напротив, здесь-то со всей яростью и разворачивается траур и преследование. Они бушуют перед самой смертью, из простой возможности смерти, т. е. из следа, возникающего как непосредственное переживание [*sur-vivance*] [40:148]. В работу призрачного всегда

вовлечена работа траура [*le travail du deuil*]. Деррида напоминает нам о словах Градивы: «давно я живу среди мертвых».

Призрак замещает некий отсутствующий объект, и в этом смысле он гомологичен фетишу. Именно по этой причине Деррида говорит, что «вопрос фетишизма, равно как и вопрос идеологии, занимает центральное положение в дебатах о призрачности» [40:142]. Более того, мы могли бы добавить, что призрак, как и фетиш, – представления, возникшие в результате отклонения [*Verleugnung*]. Мы видим нечто в силу нежелания видеть что-то еще или невозможности ничего не видеть, а точнее – не видеть ничто. След этого нежелания – отклонение.

ПРИЗРАКИ И ФАНТАЗМЫ

Несмотря на то что понятие фантазма занимает принципиальное положение в психоаналитической теории, как подчеркивает Деррида, оно далеко от ясности и однозначности. Свои собственные предприятия, такие, например, как «Глас», или «Тризвон» Деррида называет «практическим анализом» фантазма, деконструирующим общепринятые философские оппозиции, такие как «изначальное/производное, реальное/воображаемое, материальная реальность/реальность психическая). Деррида утверждает, что необходимо попытаться продемонстрировать на языке философии, что «философское – фантазматическое» [32:30].

Новая дисциплина, к которой относится психоанализ, по крайней мере которой он родственник, по Деррида, это *hantologie*, призракология, привидениеведение. Глагол *hanter* означает *неотвязно преследовать* (так преследует навязчиво повторяющийся сон; так преследует навязчивая мысль (*hantise* – навязчивая мысль, идефикс, мания, психоз)); *являться* (как привидение (*une maison hanté* – дом с привидениями)).

Впрочем, такой перевод на русский язык французского *hantologie*, увы, утрачивает омонимию: *hantologie/ontology*. Призракология – это еще и онтология, точнее – онтология, наука о бытии, обретает в такой омонимии призрачность. Онтология в преследовании. Бытие полнится призраками. Сущее (ontos) теряет сущность. Призрачное бытие наследия обретает плотность сущего.

АРХИВ НАСЛЕДУЕМОГО

Психоанализ, для Деррида, это не только теория призраков, фантомов, привидений, не только концепция памяти, но еще и система архива. В своей работе «Болезнь архива» Деррида пишет, что «психоанализ должен был вызвать революцию, по крайней мере потенциально, в проблематике архива» [37:2]. Архив же, для деконструкции, – и «есть» событие.

Психоанализ связывается с общей архивологией по двум направлениям. Либо как считает Деррида, эта гипотетическая дисциплина должна включить в себя психоанализ как общую науку архивов со всеми разработками теории следов в их технологически протетических проявлениях. Либо, общая архивология должна расположиться под началом критики психоанализа, дабы объединить его логику, понятия, метапсихологию, экономику, топику.

Принцип удовольствия и влечение к смерти сохраняют и архивируют следы. Влечение вообще консервативно, по Фрейду, и тем самым предполагает сохранение, архивацию. Архивация одновременно и сохраняет следы, и стирает их. Архивация создает архив и разрушает его.

В «Болезни архива» Деррида вновь обращается к той теме, которую начал развивать в работе «Фрейд и сцена письма». Деррида связывает психоанализ, его историю, его мышление с техникой архивации и той наукой, что, будучи технонаукой, может заключаться в своем собственном движении, в трансформации техник архивации, запечатлевания, надписывания, воспроизведения, формализации, кодировки, перевода знаков. Психоаналитическая работа представляет собой накопление переживаний, шифровку и дешифровку записей, их вытеснение, теснение и чтение. Психоанализ основывается на технологиях запоминания и хранения записи. Откуда и принципиально важный, на наш взгляд, вопрос Деррида о судьбе психоанализа в эпоху электронной почты, интернета, телефонных карточек, мультимедиа, компактных и компьютерных дисков.

Продолжая исследования техники записи в «Болезни архива», Деррида уточняет, что «Волшебный блокнот» Фрейда несет в себе проблематику внутреннего и внешнего. Он – внешняя модель (внутреннего) психического аппарата. Однако сам этот записывающий, запоминающий аппарат, будучи многослойным, содержит в себе внутренние и внешние системы. Он заключает в себе внутреннее самой психики, «необходимость чего-то внешнего,

каких-то границ между внутренним и внешним» [37:37]. Деррида говорит о внутреннем внешнем, даже точнее о домашнем внешнем [*dehors domestique*], возможно, невольно напоминая нам о сравнении Фрейдом психики с домом. Если Фрейда волновал вопрос, кто в доме (в психике) хозяин, то Деррида подчеркивает неопределенность границ, «стен» этого дома. Результатом этой неопределенности, а точнее размещения «внешнего» «внутри» становится понятие *внутреннего протеза*, а точнее – *протеза внутреннего* [*prothèse du dedans*]. Это понятие позволяет Деррида указать на «изначальный» разрыв человека с природным, на его технологическую протезированность, и, кроме того, на то, что психоаналитическая теория – не только теория памяти, но и теория архива.

Понятие протеза Фрейд разрабатывает в своей работе «Неудобства культуры» (1930). Введению этого понятия предшествует рассуждение о грудном ребенке, который поначалу «не отделяет свое *я* от внешнего мира как источника вливающихся в него ощущений» [81:300]. Постепенно объекты начинают восприниматься как нечто внешнее. Причем внешнее ассоциируется с негативными переживаниями: отсутствующая грудь, ощущения боли и неудовольствия. В результате этих переживаний возникает «тенденция отделять от *я* все способное стать источником такого неудовольствия, отбрасывать это вовне, создавать *я*, наполненное только удовольствием, которому противостоит чуждый, угрожающий наружный мир» (там же). Опыт приносит различение внутреннего и внешнего. Итак, сначала «*я* включает в себя все, позднее оно отделяет от себя внешний мир. Следовательно, наше нынешнее чувство *я* лишь уменьшенный остаток весьма пространного, более того, всеобъемлющего чувства, соответствующего внутреннему единению *я* с внешним миром» [81:301]. Данный подход Фрейда к *я* (далеко не единственный подход, как мы видели) определяет его как остаток.

Можно себе представить, что дальнейшее движение направлено на восполнение этой оставленной территории, на интериоризацию внешнего мира. Откуда и возникает вопрос Деррида о связи между психическим, письмом и раскрывающимся пространством. Причем вопрос этот благодаря «Проекту научной психологии» и «Заметке о волшебном блокноте» возможен не только в пределах теоретического дискурса, но и в истории души, текста и техники. Этот вопрос можно сформулировать и в терминах восполнительности, без которой немыслима психическая активность. Иначе говоря, смысл времени, *нашего* времени, *всех времен* – техника

[173:36], соединяющая проблематику психического и не-психического, жизни и смерти. Письмо и выступает в качестве этой техники, устанавливающей связь между жизнью и смертью, присутствующим и представленным. Письмо ставит вопрос техники, аппарата вообще и аналогии аппарата психического и аппарата непсихического в частности.

В «Неудобствах культуры» Фрейд подчеркивает особенности психического письма. Во-первых, это сохранение однажды записанного: «в душевной жизни ничто, однажды сформировавшись, не в состоянии исчезнуть... все где-то сохраняется и при соответствующих обстоятельствах, например при достаточно далеко зашедшей регрессии, вновь может обнаружить себя» [81:301]. Во-вторых, однажды записанное встраивается в последующие записи, деформируется, реформируется, иначе говоря, *не* сохраняется в «первоначальном» виде. Фрейд прибегает здесь к аналогии с фазами телесного онтогенетического развития, в ходе которого последующие фазы поглощают предыдущие. На основании этой аналогии, а также аналогии археологической, Фрейд меняет утверждение на *виртуальность* сохранения записи, встраивая в новую формулировку многократно потенциальный оттенок: «Быть может, нужно было довольствоваться утверждением, что прошлое в душевной жизни *может* сохраняться, что оно не должно с *необходимостью* разрушаться» [81:302]. Таким образом, отдельные следы стираются или поглощаются настолько, что их уже не восстановить ни при каких обстоятельствах.

Эти следы – следы культуры, в которой человек только и способен существовать, это следы, которые человек наследует, входя в пространство культуры, становясь человеком. Эта история культурного наследия являет собой технологическую историю протезирования среды обитания человека. Фрейд прослеживает эту историю от укрощения огня, который, наряду с другими средствами, открыл «людям дорогу, по которой они с той поры двигались все дальше» [81:311]. Вот эта дорога, можно даже сказать, технодорога: «Любым из своих орудий человек совершенствует свои органы – как моторные, так и сенсорные – или расширяет рамки их деятельности» [81:311]. Это дорога (перечисляем мы вслед за Фрейдом) «моторов», «пароходов», «самолетов», «очков», «телескопов», «микроскопов», «фотоаппаратов», «граммофонов», «телефонов»... (вместо троеточия здесь можно было бы написать: «это развитие вовсе не заканчивается 1930 годом», [81:311]). Говоря о фотоаппарате и граммофоне, Фрейд подчеркивает, «по существу,

и то и другое – материализация данной человеку способности запоминать, его памяти» [81:311]. Так, вид гомо сапиенс – это всегда уже «разновидность бога на протезах».

В «Болезни архива» Деррида в очередной раз подчеркивает, что «Заметка о волшебном блокноте» Фрейда устанавливает связь между способом архивации, техникой и смертью. Вопрос о технике архивации важен постольку, поскольку «техническая структура *архивирующего* архива предопределеяет также структуру *архивируемого* в самом его возникновении и в его связи с будущим. Продукт архивации возникает тогда, когда регистрируется событие» [37:34].

Еще в «Почтовой открытке» он произносит загадочную фразу о том, что существование архива, «который отравляет все, это потомство, при котором все катится по наклонной» – это «первая катастрофа» [17:41]. Один из ответов на вопрос о катастрофе таится в двойственном положении самого понятия наследия. С одной стороны, наследие следует «закону» сингулярности, передает «информацию» от одного человека другому. С другой стороны, процесс наследования возможен только благодаря технике, благодаря структуре удвоения, повторения [40:99-100].

Примером такой двойственности может служить история Фрейда, наследника Ницше и Шопенгауэра. Фрейд постоянно избегает этих философов, их книг, хочет быть от них независимым, пытается избежать позиции должника, испытывающего вину за одолженное. Деррида задается в «Почтовой открытке» психоаналитическим вопросом: «каким же образом и при помощи чего так называемый ребенок влезает в долги в так называемой игре без долгов?» [17:407]. Отвечая на этот вопрос, он приходит к отношениям Фрейда с Ницше, ссылаясь при этом на первого. Фрейд признает в «По ту сторону принципа удовольствия», что добытое им с таким трудом отдается Ницше без особых трудов, бесплатно. Фрейд избегает чтения Ницше не в силу того, что философ ему мало интересен, а из-за того, что тот ему слишком близок. Близость заставляет удалиться. То, что находится здесь, *da*, должно быть, как в игре внука Фрейда, отброшено, *fort*. Фрейд отказывается от наследства. У психоанализа другая генеалогия, и начало ее – сам Фрейд.

Амбивалентность наследия не ограничивается положением *между* субъективным и межсубъектным, межгенерационным. Еще один парадокс: наследие – то, чем владеешь, но не можешь окончательно овладеть [40:124]. Наследие – то, чему оказываешь

сопротивление. Субъективация, обретение иллюзии независимости невозможно без сопротивления наследуемому. В этом отношении наследие никогда не принимается пассивно. Наследие – не просто архивация, накопление. Наследие – не банк и не склад. Оно предполагает выбор, отбор, ответственность [40:79-80].

Именно вопрос наследования оказывается *еще одним* центральным вопросом психоанализа. Выбор Фрейда в системах наследования всегда раскачивался *между* теориями Дарвина и Ламарка. Деррида разворачивает Фрейда против него самого: Фрейд прибегает к ламаркизму, но сам его текст говорит против Ламарка. То, что Фрейд присоединяется к биологической доктрине приобретенных признаков, к биологическому архиву, как пишет Деррида, не согласуется с соображениями самого Фрейда.

Тем не менее, в своей последней большой работе, «Человек Моисей и монотеистическая религия», Фрейд вновь обращается за помощью к наследованию приобретенных признаков, обращается «*за неимением лучшего... к дефекту*, возможно, чтобы для начала поставить вопрос о дефекте... дефекте начала» [173:37]. Вопрос о Дарвине и Ламарке в системах наследования Фрейда разрешается через различение двух эволюций, которым принадлежит человек, человек как биологический индивид и как субъект культуры. Итак, как полагают Эдельгейт, Йерушалми, Стиглер и Деррида, для Фрейда эволюция человеческого вида является «дарвинской в генетическом отношении», но «ламарковской в отношении языка и культуры» [173:37]. Стиглер далее проясняет это различение, обращая внимание на то, что следовало бы

> «говорить не просто о языке и “культуре” в общем и туманном смысле слова, а собственно о технике, о технике во всех ее разновидностях, *не только о технике, известной как собственно гипомнезическая техника* (или показывать, что всякая техника – гипомнезия, о чем я уже говорил выше), а, с другой стороны, исходя из этого, столь же явным кажется и то, что *нет ничего менее очевидного, чем утверждение, что род человеческий – «дарвинский в генетическом отношении»* [173:37].

В конце двадцатого – начале двадцать первого века мы достаточно уверенно можем говорить о том, что человек выпал из схемы Дарвина: генная инженерия, клонирование, биотехнология, генная терапия выводят человека из-под генетического контроля, даже если придерживаться идеи Докинза о том, что

человек – лишь переносчик, распространитель генов. Более того, если учесть такой основополагающий для психоанализа момент, как отказ от приписывания человека генетическому порядку инстинктов, то едва ли можно в действительности применять к нему «чисто» дарвинскую схему наследования. Мы вполне могли бы сказать, что психоанализ начинается тогда, когда на смену инстинктам приходят влечения – программы, всегда уже предписываемые культурой. Таким образом, поскольку человек рождается в полной зависимости от родителей, поскольку он не наделен сформированными эффективными инстинктивными программами, если культурный импринтинг, или, говоря психоаналитическим языком, идентификации имеют для него жизненно важное значение, то

> «в этом случае он появляется благодаря объектам, которые являются существами неорганическими, техническими и при этом организованными, находящимися между жизнью и смертью, следами завершенных жизней, даже фантомами: наследие всегда преследует. Однако это *также* означает, по ту сторону запечатлевания, *в самой биологической архивологии, которая в конце концов конституирует эпифилогенез*, что жизнь, будучи протезированной, больше не эволюционирует согласно неодарвинистскому закону, теорию которого развивает молекулярная биология» [173:38].

Психоанализ, таким образом, это не только наука об архивах и наследовании, но, будучи таковой, он еще и технонаука. Как архивологическая технонаука наследования, психоанализ должен отдавать себе отчет в том, что «наследие имеет место лишь там, где назначения [*assignations*] множественны и противоречивы, достаточно таинственны для того, чтобы бросить вызов толкованию, для того, чтобы требовать беспредельного риска активного толкования» [40:34].

V.
ДЕКОНСТРУКЦИЯ В ПСИХОАНАЛИЗЕ, или ОСНОВАНИЯ ПРИЗРАКОЛОГИКИ

АРХЕТЕЛЕОЛОГИЯ ФРЕЙДА

Несмотря на близость Деррида и Фрейда, несмотря на то, что деконструкция – «это латинский перевод греческого слова анализ» [92:13], Деррида отмечает принципиальное отличие: *деконструкция не может быть анализом*, «поскольку демонтаж структуры не является регрессией к некоему *простому элементу*, к *неразложимому началу*» [25:390]. В то же время, несмотря на все различия между ними, психоанализ сыграл решающую роль в истории деконструкции, ведь «Деррида никогда не отказывался заниматься психоанализом, даже тогда, когда многим философам казалось, что им заниматься уже не стоит» [108:244]. Фрейд не только оказался деконструктивным ресурсом неклассического представления о субъекте, не только тем, кто поставил под вопрос само понятие субъекта, но и тем, кто позволил Деррида помыслить субъект-в-различании, субъект, собственное *я* которого конституировано никогда-целиком-не-распознаваемостью, субъект, который производится в игре случая и необходимости. Иначе говоря, субъект – эффект своего собственного отсутствия, своего всегда уже отсроченного и невозможного в полноте и целостности присутствия.

Деконструкция – не психоанализ, поскольку априори «не сводится ни к методу, ни к анализу (редукции к простому)» [33:88]. Такого рода редуктивным анализом стал для Фрейда поиск неразложимых элементарных влечений. Археологическая устремленность и являет собой принципиальное отличие Фрейда от Деррида. Движение к неразложимому началу устанавливает цель психоанализа, определяет *сознательный* проект фрейдовской телеологии. *Архе* как будто предписано *телосом*. Устремленное в будущее целеполагание прогрессии предзадано про-граммой архео-логической регрессии.

Деконструктивное чтение показывает, однако, что стремление Фрейда обнаружить элементарные «частицы», исходные движущие силы психической жизни человека не привели его ни к какому неделимому на составные части началу. «Элементарные» влечения

всякий раз распадались в тексте на влечения частичные; сплетались с другими «элементарными» влечениями, образуя диалектическую смесь [*Mischung*], более того, трансформировались в свою собственную противоположность, не образуя при этом с «противоположностью» никакого тождества. Как будто утверждали относительность самих представлений о тождестве и различии. Каждый раз *архе* обнаруживало еще одно *архе,* создавая бесконечную структуру *архе архе*, или точнее *архе-архе-следа*. Интересно, что история с *архе-* оказалась обреченной на провал даже в связи с названием фрейдовской дисциплины. Фрейду казалось, что самым точным названием для нее было бы *археология*, но это имя оказалось занятым. Так ни *архе*, ни *логос* в его дисциплину не попали.

Вопреки сознательной программе Фрейда, «элементарные» влечения не образуют оппозицию; каждое из них представляет собой, в конечном счете, свою противоположность. Программный дуализм не устанавливался. Но и это еще не все. Каждое влечение – *всегда уже* частично, оно *никогда* не предстает как нечто целое. Отмеченный деконструкцией парадокс части и целого проявляется в полной мере в связи с так называемыми «элементарными» влечениями, этими «началами» человеческого существования. Часть, будучи отдельной частью, уже представляет собой нечто целое; целое, в свою очередь, представляет собой часть чего-то большего, еще «более целого». Всегда уже частичный характер влечений, на котором, кстати, будет настаивать Лакан, не лишний раз подчеркивает относительность самих понятий «частичный» и «целостный». Желание Фрейда обнаружить первоначала, конечно, отличает его диспозицию от деконструктивной. Однако текст его производит эффект, обратный тому, какой заявляет сознательное желание. Откуда два следствия. Первое: *нет одного Фрейда, его текст оказывается всегда уже гетерогенным*. Гетерогенность текста воспроизводит, отражает гетерогенность субъекта психоаналитической теории. Деконструкция Фрейда, которую осуществляет Деррида, как раз и показывает эту разнородность текста, присущее ему внутреннее сопротивление. Второе: Фрейд оказывается не только психоаналитиком, но и *деконструктивистом поневоле*. Деконструкция метафизики присутствия осуществляется как своего рода бессознательная программа, вовлеченная в беспрерывное конституирование психоанализа.

Обращение к началу, которое *могло бы* быть травмой, ведет Фрейда к различным архе-, перво-, пра- позициям. Он нередко прибегает к неологизмам, образованным за счет добавления

приставки *ur-*, указывающей на изначальность, первобытность, первичность: – первовытеснение [*Urverdrängung*], первофантазии [*Urphantasien*], первосцена [*Urszene*]. Однако, несмотря на попытки Фрейда определить содержание этих понятий, они оказываются деконструированными текстом самого Фрейда. В поисках начала оказывается, что «все начинается до того, как начаться» [33:255-6] Речь уже шла о парадоксе «перво» в первовытеснении, теперь можно вкратце остановиться на понятии *первосцена*.

Под первосценой Фрейд подразумевает сцену родительского соития, *задним числом* травмирующую ребенка, вызывающую у него в последействии жуткий страх. В «Толковании сновидений» Фрейд пишет, что страх этот связан с сексуальным возбуждением, с которым ребенок не может совладать, с волнением, которое ему никак не понять. Именно в силу этой невозможности и пытается он удалиться от этой сцены, что, разумеется, приводит к обратному эффекту. Однако Фрейда все же не оставляет вопрос, по духу своему, остающийся за пределами его же собственных представлений о психической реальности. Вопрос этот: что именно производит травму, воспоминание об этой сцене, фантазия о ней, или воспроизведение ее в искаженной галлюцинаторной форме сновидения?

Детально первосцена была описана Фрейдом в истории болезни «Человека-Волка». В первой редакции этой истории Фрейд стремился доказать реальность первосцены и отмечал, что ее понимание и истолкование у ребенка обеспечивается механизмом последействия. С другой стороны, как пишут Лапланш и Понталис, «он подчеркивал в первосцене все то, что обусловливалось ретроспективным фантазированием [*Zurückphantasieren*], утверждая, однако, что реальность (звуки, шумы, коитус животных и т. д.) дает здесь, по крайней мере, ключ к разгадке» [129:334]. Именно последействие наделяет событие значением. Именно в последействии первосцена обретает свой первостатус, становится первой сценой впоследствии, *после* сцены второй.

Что является травмой: фантазм первосцены, или галлюцинаторно-искаженное ее воспроизведение в сновидении о волках? Ответ: сновидение. Именно сновидение, следующее *за* «собственно» сценой, становится первопричиной. Оно оживляет травму, ее проясняя. Точнее, оно и производит травму. Причем, прояснение носит бессознательный характер, т. е. это прояснение без прояснения. Хронологически вторая сцена – онейросцена – оказывается первой в невротизации. Второе занимает место первого, следствие – причины. Первое реактивируется вторым. Двухступенчатая,

если не сказать многоступенчатая модель травматизации нарушает представление о единичной травме–причине психического расстройства и расстраивает метафизическое представление о времени, причине и следствии. Первосцена – событие, обретающее свое значение и свой травматический статус задним числом. В последействии она утрачивает статус первенства. Первосцена – ретроспективно конституируемый в аналитической ситуации архе-архе-след. В то же время в своей метафизической программе Фрейд относит первосцену к первофантазиям.

Первофантазиями он обозначает фантазии в приближении к универсальным. Именно приближение не позволяет ему окончательно утвердить их в качестве метафизически универсальных. Всякий раз, говоря о первосцене или других первофантазиях (соблазнение, кастрация), Фрейд не только не может решительно определить их статус, но и подчеркивает, что встречаются они *почти* у всех людей. Причем этот (почти) универсализм и (возможное) отсутствие реальных оснований для первофантазии или первосцены вынуждают его прибегать к их филогенетическому объяснению. При этом позитивизм и мистицизм моментально привлекают друг друга. Этот парадокс проявляется у Фрейда с навязчивой настойчивостью: как только он склоняется к ламаркизму, тотчас появляется призрак оккультизма в духе Юнга. Материальное наследование приобретенной предками первосцены вызывает к жизни универсальный архе-тип. В «Лекциях по введению в психоанализ» (1917) Фрейд пишет, что, вполне возможно, все фантазии в некий первоначальный период существования человеческой семьи, были *реальностью*, и фантазии ребенка лишь заполняют пробелы в индивидуальной истине посредством доисторической истины. Таким образом, он придерживается теории, согласно которой некогда имевшее место в практической реальности событие становится достоянием психической реальности последующих поколений. Архе-движение ведет Фрейда от Фрейда-психоаналитика к Фрейду-Шлиману, к археологии *per se*. Ламаркизм, бывший в начале XX века общим местом, вписывается в мысль Фрейда, но при этом зачастую вступает в противоречие с одной из основополагающих психоаналитических мыслей всё того же иного Фрейда, мыслей о том, что психическая реальность производится не таинственным механизмом филогенетического наследования, а действующей задним числом историзацией отношений с другими. У этого Фрейда, сопротивляющегося позитивистской метафизике, «то же» понятие «доисторической» истины звучит уже

совершенно иначе: доисторическая истина – та, которая конституируется задним числом, в ретроспективной историзации конституирующегося, если не сказать конституируемого самим этим последействием субъекта.

В таком режиме «перво» в первосцене, первофантазии и первовытеснении указывает не на определенный момент, не на первомомент, не на время в его метафизическом понимании, но на значимость события в производстве эффекта субъективности, на *возможность* самого события. Так, первовытеснение не «есть» вытеснение, но условие этого будущего события. В статье «Вытеснение» Фрейд называет первовытеснение первой фазой вытеснения, но при этом говорит, что эта фаза является лишь «предтечей и залогом» вытеснения, но не вытеснением как таковым. Первовытеснение становится таковым лишь *после* собственно вытеснения. Иначе говоря, производство эффекта субъективности *в последействии* осмысляет тот травматический разрыв, который и служит безосновным основанием историзации этого эффекта. Статус первого события, перво-бытия в психической реальности то или иное событие обретает всегда уже задним числом. Открытое начало в историзации архе архе ведет к открытому завершению, к бесконечности конечного анализа.

СУДЬБА И ПУПОВИНА КОНЕЧНО БЕСКОНЕЧНОГО АНАЛИЗА

Бесконечность психоанализа как дисциплины Фрейда проявляется и в том внутреннем сопротивлении, которое противодействует его унификации. Именно в этом, по мысли Деррида, и заключается «трагедия, но в то же время и шанс» [38:34] психоанализа, шанс как судьба, случай и возможность. Возможность пережить себя, сохранить себя, не оказаться преданным забвению.

Вопрос, который ставит Деррида в книге «Сопротивления психоанализа», заключается в том, остается ли сопротивление психоанализу внешним, действует ли оно вне психоанализа? Если это так, то не теряет ли психоанализ силы своего толкования? Или же это сопротивление психоанализу лежит в самом психоанализе, сопротивление, которое Фрейд сформулировал как пуп сновидений? Для Фрейда этот пуп, запутанное сплетение сновидных мыслей, – структурная граница переводимости, для Деррида – сопротивление [*résistance*] на границе внутреннего и внешнего,

которое нужно интерпретировать, даже несмотря на сохранение неистолковываемой остаточности [*restance*]. Эта остаточность остается вне присутствия. Толкование сновидения всегда оставляет Фрейду возможность для другого толкования; толкование содержит в себе неанализируемый остаток, предполагающий всегда уже расщепленную идентичность анализируемого, его разнородность и неисчерпаемость.

Пуповидное сплетение для Деррида – неразрешимость в отношении внутреннего и внешнего, неопределимость одного из основных вопросов психоанализа. Такого рода сопротивление касается не только толкования сновидения, но и вопроса институциональной принадлежности психоанализу: тот, кто в пределах психоанализа, тот ему не сопротивляется, если же обнаруживается сопротивление, то оно определяется как внешнее. В такой ситуации Деррида и «мобилизует образ пупа во всей его сложности: символ распутывания нитей, развязывания и разделения *и* символ рубца, памяти сопринадлежности и происхождения...» [108:246]. Пуп – место сплетения в сновидении внешнего и внутреннего, неподдающийся отслеживанию след. Это место в тексте «Толкования сновидений» оказывается принципиально важным для Деррида, который называет его «столь же загадочным, сколь и то, о чем оно говорит – о пуповине» [38:27]. Вот это место:

> «В сновидениях, допускающих самое наглядное толкование, приходится очень часто оставлять какую-либо часть неразъясненной, так как при толковании мы замечаем, что там имеется клубок мыслей, который не внес никаких новых элементов в содержание сновидения. Это пуповина сновидения, – то место, в котором оно соприкасается с непознанным. Мысли, которые скрываются за сновидением и которые всплывают при его толковании, должны оставаться незавершенными и расходиться во все стороны сетевидного сплетения нашего мышления. Над самой густой частью этой сети и возвышается, подобно грибу над мицелием, желание сновидения» [52:374;517].

В связи с этим пассажем Деррида делает следующие замечания:

Во-первых, в нитях этого текста Фрейд показывает, что психоанализ – «методическая операция распутывания и техника развязывания» [38:28]. Это положение Деррида прямо подтверждается метафорикой Фрейда. Так в анализе сновидения о «Ботанической монографии» Фрейд пишет об узловых словах – словах, в которых

пересекается множество мыслительных цепочек; вся же картина психического аппарата «в целом» представляет собой ткацкую фабрику мыслей [*Gedankenfabrik*]. Психоанализ призван понять работу этой фабрики, он призван осмыслить ткань текста субъекта.

Во-вторых, «место происхождения желания – это как бы то самое место, в котором анализ должен остановиться, место, которое следует оставить во тьме (*muss man im Dunkel lassen*). Это место – как бы узел, в котором спутаны нити, короче говоря – неанализируемый синтез» [38:28-9]. Нераспутываемый узел рождения желания – пуповина, связывающая психическое с органическим.

В-третьих, получается, что место происхождения желания – место сопротивления анализу. Этот предел анализа связан со структурой желания в сновидении, которое должно родиться, подобно грибу, в точке наибольшей плотности спутанных во тьме нитей. Таким образом, Деррида показывает, как в области пупа сновидения надежда на анализ в духе прогрессизма просвещения сходится с фатализмом невозможного анализа.

Ханс-Дитер Гондек подчеркивает установление между аналитиком и пупом сновидения отношений двойной связи. Речь идет об «отношении той формы *анализа*, которой хочет быть психоанализ, с той формой *анализа*, которой Деррида требует от деконструкции». Двойная связь возникает, во-первых, в связи с тем, что ради принадлежности психоанализу необходимо его унаследовать, а, во-вторых, оказывать унаследованному сопротивление. Так, пуп «становится символом связи [*Verknüpfung*] психоанализа и деконструкции» [108:246]. Пуп сновидения – место встречи анализа с неанализируемым желанием, анализа и синтеза, психоанализа и деконструкции. Пуп сновидения – указание на ту ложную связь [*falsche Verknüpfung*], как назвал Фрейд в «Исследованиях истерии» будущий феномен переноса, истина которого оказывается в основании аналитической клиники. Истина – в ложной связи. Пуп – невозможная связь, создающая возможность анализа.

Возможности деконструктивного прочтения психоанализа уже вписаны в его историю, отныне психоанализ не может их «забыть или отвергнуть, разве что он сам себя забудет» [135:15]. Возможности эти открывают необходимость его постоянной реорганизации. Шанс психоанализа во внутреннем сопротивлении, не позволяющем ему отождествиться с самим собой: «в том, что касается само-истолкования, или, если угодно, само-анализа психоанализа, а также в том, что касается *его*

другого, противника, которому он противопоставляется, и сопротивления традиционному понятию анализа, которое он в себя включает» [38:35].

Может ли деконструктивный подход Деррида к психоаналитическим теориям повлиять на их судьбу? Вопрос этот можно переформулировать следующим образом: может ли деконструктивный подход Деррида к психоаналитическим теориям *не* повлиять на их судьбу? Психоанализ может пережить себя, может выжить, только преодолевая собственное сопротивление. Именно в этой задаче деконструкция оказывается сторонником психоанализа.

Подвергнув деконструкции психоаналитические тексты и, тем самым, продемонстрировав «их возможный догматизм, Деррида не мог избежать роли лидера школы – довольно странного лидера, поскольку у него нет ни войска, ни школы в институциональном смысле слова – в истории психоанализа» [164:101]. Интересно, что Элизабет Рудинеско подчеркивает появление Деррида с его гипотетической школой в пространстве *между* конфликтующими сторонами, *между* сторонниками и противниками Лакана, на несколько десятилетий поляризовавшего психоаналитическую жизнь Франции. Она называет Деррида «повитухой диссидентства», сопротивляющегося любому догматизму, любому авторитаризму и тоталитаризму, отстаивающему права маргинального, пограничного, невыразимого, непроизносимого.

После того как Деррида открыл путь деконструктивного прочтения Фрейда, уже невозможно представлять психоаналитические дуальности в качестве устойчивых оппозиций. Невозможно воспринимать бессознательное как «нечто» внеположное сознанию, удовольствие в простом противопоставлении неудовольствию, субъекта в оппозиции объекту, настоящее без следов прошлого, прошлое помимо его возникновения всегда уже задним числом из будущего. Деррида настойчиво призывает к проведению «необъятной работы по деконструкции сгущенных и напластованных у Фрейда метафизических понятий и высказываний» [5:294]. Именно эта работа направлена на деконструкцию в гуманитарных науках таких «основополагающих» понятий, как «субъект», «сознание», «переживание настоящего», «восприятие действительности». В этом отношении деконструкцию можно считать философией психоанализа, по меньшей мере, одной из возможных его философий. Жак Деррида с этим вполне согласен: «если и существует сродство между неким психоаналитическим "ниспровержением" и "деконструктивным" утверждением,

скажем, философии, то эта последняя может также быть нацелена на некую "философию" психоанализа» [32:136].

Деррида указывает на то, что все психоаналитические понятия принадлежат истории метафизики, т. е. «системе логоцентристского подавления», нацеленного на то, чтобы исключить «тело письменного следа как дидактическую или техническую метафору, как рабскую материю или экскременты» [5:294]. Это логоцентристское подавление, однако, нельзя понять исходя из фрейдовского вытеснения. Напротив, пишет Деррида, именно деконструкция этого логоцентристского подавления «позволяет понять, как сделалось возможным индивидуальное вытеснение в горизонте такой-то культуры и такой-то исторической сопринадлежности» [5:294]. Фрейд после Деррида – это психоаналитик последействия, психоаналитик вне собственного присутствия, субъект следа-и-отложенного присутствия.

Когда Деррида говорит о необходимости стоять на страже бессознательного, он подчеркивает, что речь идет не просто о мобилизации сил психоанализа, но «о бдительности самой памяти» [40:151]. Эта бдительность – бдительность без начала и конца. Эта бдительность – в процессе бесконечной проработки проанализированного и неанализируемого, деконструированного в его стремлении вернуться к устойчивой конструкции.

СУБЪЕКТ – ЭФФЕКТ СМЕРТИ БЕССМЕРТНОГО ДРУГОГО: ЯВЛЕНИЕ ПРИЗРАКОВ В МЕЛАНХОЛИИ

Бдительность памяти – в отношениях внутреннего и внешнего, себя и другого, жизни и смерти. Память обнаруживается в процессе различения себя и другого; пуповина ее уходит в неразличимость: ни себя, ни другого. Сам процесс субъективации исходит из признания конечности, смертности другого. Именно эта гробница как «первый» акт сублимации, как «первый» жест символизации, как «первое» произведение искусства в последействии производят эффект субъективации. Гробница – в основании жизни, различения жизни и смерти. Субъект – призрак, момент появления которого из гробницы всегда уже пропущен.

«Я бы хотел, наконец, научиться жизни!» – восклицает в «Призраках Маркса» Деррида и обращается к марксизму и пси-

хоанализу, к тем двум теориям, которые априори не существуют как теории. Он обращается к тем двум теориям, которые деконструируют саму оппозицию теория/практика. В марксизме и психоанализе можно говорить лишь о практической теории, или теоретической практике. Своим открытым обращением к призракам Маркса (и скрытым – к призракам Фрейда) Деррида утверждает, что научиться жизни можно у другого в его смертности, у смертного другого. О смерти может знать только тот, кто уже умер, то есть призрак, тот другой, который не обретает полноты присутствия здесь и сейчас.

Призрак является со стороны смерти, но на стороне жизни он не задерживается ни на миг в невероятной полноте присутствия. Своим существующим несуществованием, своей жизнью в смерти он указывает на призрачность самого эффекта субъективности. Деррида призывает научиться разговаривать с призраками, прислушиваться к ним, если мы вообще хотим научиться жизни, ведь призраки всегда здесь, всегда с нами, даже если они уже не с нами или еще не здесь.

Неизбежность, неотвратимость явления призраков не лишний раз подчеркивается фигурой *всегда уже*: они всегда уже здесь, но никогда целиком не *здесь*, будучи где-то еще, *там*, в ином мире. Это призрачное присутствие тут-и-там, а точнее – ни тут, ни там, указывает на символизацию *Fort/Da*, на дифференциацию О/А, на различение, вводящее под знаком смерти в символическое поле культуры, текста, письма. Субъект, обретая свое (не)существование в новом царстве духовности [*das neue Reich der Geistigkeit*], (не) обнаруживая себя в представлениях, воспоминаниях, суждениях, «как таковой» *всегда уже* призрачен, поскольку само основополагающее понятие, на котором покоится весь проект западного логоса, это – дух [*Geist*]. Дух свойственен культуре, ведь именно он производит в ней всю работу.

Фрейд описывает явление духа на заре возникновения субъекта в связи со смертью другого. Явление духа [*Geist*] совпадает с обнаружением представлений о душе [*Seelenvorstellungen*]. Они возникли «из впечатления, которое производила смерть на тех, кто остался в живых» [61:381;143]. Творение духов Фрейд называет «первым теоретическим достижением человека» [61:381;144]. Духи не являются сразу. Первое творение – не начало. Они, по Фрейду, начинают действовать в полную силу после отречения от магической техники. Магия пропитана всемогуществом мыслей, анимизм же передает часть этого всемогущества духам. Духи и демоны –

проекция «структурных отношений [*Strukturverhältnisse*] собственной психики» во внешний мир. В этом отношении духом и демоном оказывается удвоенный нарциссический образ *собственного я*. Перводемон – собственный двойник. Первопризрак – проекция *себя*. Реальность начинается с удвоения, телепатического раздвоения, разделения всемогущества мыслей. Признание души и духа требует предварительного отречения от части нарциссической веры во всемогущество мыслей: «Если действительно ситуация того, кто остался в живых, в сравнении с мертвым впервые навела первобытного человека на размышления, заставила его отказаться от части своего могущества в пользу духов и принести в жертву долю свободного произвола своих поступков, то эти культурные творения были, пожалуй, первым признанием Ананке, противопоставляющей себя человеческому нарцизму. Первобытный человек склонился перед всемогуществом смерти с тем же жестом, с каким он, похоже, ее отрицал» [61:381;144]. Эта, как повторяет Фрейд вслед за Спенсером, «первоначальная дуальность», подразумевая дуальность души и тела, призвана еще одной пробуждающейся дуальностью – восприятия и сознания:

> «То, что мы таким образом, в точности, как первобытный человек, проецируем во внешнюю реальность, не может быть ничем другим, как пониманием состояния, в котором вещь воспринимается органами чувств и сознанием, *присутствует* [*praesent*] в них, но наряду с ним существует также другое, в котором эта вещь является *латентной* [*latent*], но может явиться снова. То есть речь идет о сосуществовании восприятия и воспоминания, или, выражаясь общо, о существовании *бессознательных* душевных процессов наряду с *сознательными*. Можно было бы сказать, что «дух» ["*Geist*"] человека или вещи сводится в конечном итоге к их способности вспоминаться и представляться, когда они недоступны восприятию» [61:381-2;144-5].

Призрачность включена в разделение психического аппарата на сознание и восприятие, сознание-восприятие и бессознательное. Призрак всегда уже там, где нет возможности девственного восприятия, а возможность эта априори невозможна в связи восприятия с сознанием. Призрак там, где приведена в действие символическая машина *O/A*, *Fort/Da*, присутствия/отсутствия.

Психоанализ – наука о душе, духах, призраках. Психоаналитик верит в то, во что не верит ученый, такой, например, как друг

Гамлета Гораций. Этот «книжник» [*scholar*] не верит в «жуткое виденье», явившееся дважды. Свидетельствует Марцелл:

Горацио считает это нашей
Фантазией, и в жуткое виденье,
Представшее нам дважды, он не верит;
Поэтому его я пригласил
Посторожить мгновенья этой ночи,
И, если призрак явится опять,
Пусть взглянет сам и пусть его окликнет.

[19:9]

Деррида повторяет: «Еще не было такого ученого, который бы, будучи ученым, занимался призраками. Традиционный ученый не верит в призраков, во всё то, что можно назвать виртуальным пространством призрачного» [33:33]. Маркс и Фрейд – два ученых мужа, призывающих уделить призракам самое пристальное внимание. Марксизм и психоанализ оказываются в основании дисциплины, которую Деррида называет фантомахией, фантомологией, призраковедением, экзорцанализом. Во всяком случае, не стоит забывать, что само появление психоанализа вызвано рождением психической реальности, уходом Фрейда с твердой почвы материального травматического события *как такового*, по сути дела с его уходом от фундаментальной для западного логоса оппозиции объективное/субъективное. Фрейд обращается к призракам. Не удивительно, что если за психоанализ принимаются «настоящие учёные», то от психоанализа очень скоро не остается ровным счетом ничего, ведь первым делом ученые изгоняют из него всех призраков.

Еще раз обращаясь к выше приведенному моменту из «Гамлета» в «Болезни архива», Деррида не просто отводит Марцеллу роль предсказателя, предчувствующего появление такого ученого, который будет вести разговор с призраками в будущем, но и указывает на то, что такой ученый необходим, чтобы вообще быть способным помыслить будущее. Да и сам Деррида – вместе с Марцеллом, Фрейдом и Марксом оказывается в череде таких фантомофутурологов: «Я уже пытался показать в другом месте, что классический ученый не верит в призраков и не умеет с ними говорить, даже запрещает себе это делать; подобно Марцеллу он может лишь предчувствовать явление такого ученого в будущем, появление такого ученого в будущем, который, чтобы мыслить будущее, осмелится говорить с призраком» [37:64].

Более того, сама рациональность мысли Фрейда, как ни странно, вызывает призраков и взывает к ним. Мысль, а уж тем более мысль о мысли, своим появлением предполагает возможность преследования. Там, где является мысль, там начинается преследование. Она может преследовать во сне и наяву. Она превращается в неотступную мысль, одержимость, навязчивую идею, преследующую идею преследования. Это может быть паранойяльно-нарциссическое преследование, это может быть меланхолическая захваченность вплоть до полной поглощенности.

Там, где возвращается мысль о смерти, там продолжается преследование. И это – преследование наследования. И книга «Призраки Маркса» – книга о призраках, преследовании и наследовании. Книга эта «деконструирует закон наследования, в частности, отцовского наследования, передачи от отца-к-сыну» [46:36]. Отец-законодатель, оставляющий наследие... он и всегда уже мертв, и вечно живее всех живых.

Одна из самых ярких историй в психоаналитических анналах на тему отношений сына с наследием отца и его призраком – случай Человека-Крысы, которого преследуют навязчивые мысли о похоронных ритуалах, смерти, самоубийстве. Этот пациент принимает на себя ответственность за долги отца, но оплатить эти призрачные долги, разумеется, никакими взносами невозможно. Он говорит о своем отце исключительно в настоящем времени, так что Фрейд только на четвертом сеансе догадывается, что речь идет о призраке отца, умершего почти десять лет назад. Фрейд пытается показать Человеку-Крысе различие между смертью и сознанием, с одной стороны, бессмертием и бессознательным, – с другой. Отец – препятствие на пути бессмертного желания, но он же – условие этого желания. Так незадолго до смерти отца сын влюбляется в одну даму, и в голову ему приходит мысль: в случае смерти отца, он получит наследство и сможет жениться. Мертвый отец – условие возможной взаимности и женитьбы. Когда Человек-Крыса спустя много лет после смерти отца впервые вступил в интимные отношения с женщиной и испытал оргазм, ему тотчас пришла на ум мысль: как же хорошо, да ради такого можно и отца убить! Ради своей маленькой смерти можно пережить большую смерть законодателя. Между тем одно из самых невероятных воспоминаний Человека-Крысы – это фантасмагорический эпизод о встрече с призраком отца. Человек-Крыса сидит за учебниками и ждет полуночи, затем открывает дверь в комнату, чтобы призрак мог его лучше видеть, выставляет свой пенис напоказ и созерцает

его отражение в зеркале. Призрак отца должен застать послушного сына за учебниками и порадоваться, но в то же время он должен разгневаться от зрелища нарциссически-мастурбационной картины. Фрейд видит в этом навязчивом акте амбивалентное отношение к закону призрака отца. Человек-Крыса между тем пытается захватить отраженный взгляд отца, для чего и использует не только открытую дверь, но и зеркало. Нетленный призрак должен явиться ровно в полночь, чтобы поддержать своим взглядом фантазм наслаждения и наказания, действие кастрирующего закона и его отмену. Невроз Человека-Крысы обнажает серию конфликтов, в том числе между влюбленностью и волей отцовского призрака. Невроз оказывается выходом из безвыходной ситуации. В результате *причина и следствие меняются местами*, «ведь результат болезни и является ее целью; то, что кажется нам следствием болезни, представляет собой в действительности причину, мотив заболевания» [57:54]. Невроз – это ничего не решающее разрешение конфликта. Призрак отца – в невротическом кризисе, в конфликтах, поддерживающих фантазматическое наслаждение. Таково невротическое наследство. Здесь и появляется Деррида с деконструкцией, являющей собой «анализ, исследование и организацию кризиса этого призрака наследования» [46:40]. Здесь и появляется с психоанализом как экзорц-анализом Фрейд, утверждающий: «Демонологическая теория средневековья оказалась вернее соматических подходов, возникших в век "точной" науки» [75:23]. Психоанализ в этом отношении – продолжает традицию демонологии, практики исследования и изгнания бесов.

Здесь же возможна и совсем иная история: там, где появляется мысль о привидениях как видениях ушедших, там проявляется меланхолия. Меланхолия – состояние потери себя в призрачном теле другого – в крипте инкорпорирования. В статье «Скорбь и меланхолия» диалектика отношений с другим доведена до возможного предела: утрата другого ведет к утрате себя в его, другого, воскрешении в себе. Не случайно Фрейд называет в самом конце своей рукописи «Меланхолия» (1894) это состояние утраты себя в воскрешении призрака другого «дырой в психическом» [*das Loch im Psychischen*] [87:102]. Меланхолия – процесс деконструкции субъекта, его десубъективации и ресубъективации. Она – буквальное переосмысление, попытка совладать с утратой Вещи посредством механизма дифференциации, навязчивого повторения fOrt/dA.

В третьей главе книги «Я и оно» меланхолия также проясняется заменой объектной нагрузки идентификацией с объектом,

т. е. сохранением объекта в субъекте за счет субъекта. Меланхолия, таким образом, предстает как самопожертвование ради сохранения объекта. Это сохранение объекта любой ценой резко отличает меланхолию от психотического отказа от объекта. Разворот в доэдипальные фазы приводит здесь к различным результатам. Парадоксальным образом, при меланхолии, как бы вопреки объективации субъекта, сохраняется нарциссическая привязанность: «Принимая черты объекта, *я* как бы навязывает *оно* самого себя в качестве любовного объекта, старается возместить ему его утрату, обращаясь к нему с такими словами: "смотри, ты ведь можешь любить и меня – *я* так похоже на объект"» [74:27;269]. Поскольку десубъективация, утрата *я* предполагает невозможность нарциссической регрессии к собственному *я*, речь скорее может идти о регрессии либидо к фрагментирующемуся, пересобирающемуся представлению *я*, о дезидентификации, или идентификационном распаде. Представление Деррида о том, что «*я*: страж кладбища» [12:51], в этом случае звучит поразительно и даже жутко буквально.

Меланхолия – врата прохода призраков. Меланхолия и ее интерпретация Абрахамом и Тёрок в терминах инкорпорирования становятся одним из оснований деконструктивной призракологики. Призракологика учреждается *в отношениях* психоанализа и деконструкции. Следуя за Николя Абрахамом и Марией Тёрок, в предисловии к их книге, посвященной словарю Человека-Волка, Деррида отмечает различие между интроективным, так сказать, «нормальным» трауром и трауром инкорпорированным, «патологическим». Акцент сделан на противопоставлении «процесса интроективного включения и фантазма инкорпорации, криптической структуры инкорпоративного включения» [12:51]. Крипта превращает объект в «своего рода «ложное бессознательное», «искусственное» бессознательное [*un inconscient "artificiel"*], расквартированное как протез, привитое к самой сердцевине органа, в *расколотое собственное я* [moi clivé]» [12:11]. Инкорпорированная в *собственном я* крипта – не то же самое, что вытесненное бессознательное. Это – два восполнительных, но не тождественных образования бессознательного.

Призраки *собственного я* в удвоении себя [*Ich-Verdopplung*], разделении себя [*Ich-Teilung*], подмене себя [*Ich-Vertauschung*]. Инкорпорированный, то есть меланхолический траур сохраняет другого как «другого», как некое чужеродное тело в «своей» психической реальности. Такое сохранение, с одной стороны, предполагает присвоение и даже усвоение чужого; с другой стороны –

невозможность окончательного превращения чужого в своего. Меланхолический траур – почтение призраку другого, его смертности и невозможности окончательно умереть. При этом «только меланхолия как таковая и открывает уязвимое пространство, пропускной пункт, через который призраки могут явиться» [110:43]. Не удивительно, что в своей призракологике Деррида, со ссылкой на Поля Валери, указывает на три «измерения» призрачного: *меланхолию*; *язык*, позволяющий говорить о призраках, и *работу*, поскольку призрак производит множество преобразований практически во всех ситуациях человеческого существования.

В связи с меланхолией и возникает серия вопросов призракологики: Как экспроприировать себя у другого? Как совладать с фантазматикой себя суверенного? Как разрешить эту фантазматику другого в себе? Как быть с самим собой, с разнородностью себя самого? Что делать с криптой как закрытым онейродромом? Как быть со всеми «своими» криптами, чужаками в себе и с «разнокриптичными призраками, *возвращающимися* из бессознательного другого в соответствии с действием закона, который можно назвать законом *другого поколения* [*fantôme hétérocryptique revenue depuis l'Inconscient* de *l'autre, selon ce qu'on pourrai appeler la loi d'une* autre génération]» [12:43]?

Там, где является призрак, там возникает необходимость совершить ритуал, там необходимо его оплакать. Оплакивание – не только стремление онтологизировать останки, сделать их присутствующими, но и совладать с призраком, заставить его упокоиться, отправить его туда, откуда он уже не сможет вернуться. Таким образом, меланхолическая ресемиотизация, fOrt/dA, не только вызывает призраков, но и изгоняет их. Меланхолия тем самым – не только оплакивания себя-и-другого, не только навязчивое повторение дезидентификации-переидентификации, но и экзорцистская операция изгнания призраков *собственного я*.

Несмотря на то что, повторяя вслед за Фредериком Джеймисоном, «мир, очищенный от призрачности, суть в точности сама онтология, мир чистого присутствия, непосредственной плотности, вещей без прошлого» [110:58], сам Деррида не лишний раз подчеркивает, «что деконструкция является движением позитивного утверждения... она ни в коем случае не является негативным движением ностальгии или меланхолии» [46:92]. Деконструкция метафизики присутствия утверждает различные возможности понимания эффектов субъективации.

ПРИЗРАКИ ИСХОДЯТ ИЗ МЕТАФИЗИКИ ПРИСУТСТВИЯ

Логика призрачности, призракологика «ни в коем случае не “метафизична” и не “абстрактна”» [46:61]. В деконструктивном движении самого Деррида от «Грамматологии» до «Призраков Маркса» призрак – наследник следа. Он и сам отмечает ретроспективным взглядом, «что мышление, ориентированное на след, неотделимо и было с самого начала в буквальном смысле слова неразрывно связано (я бы мог привести множество фактов, свидетельствующих об этом, которые накопились здесь за тридцать лет) с мышлением призрачности» [46:80]. Призрак – не только наследник следа, но он-то и оставляет следы деконструкции метафизики присутствия.

На потустороннее положение фантомологики в отношении метафизики присутствия указывает ее деконструктивное переопределение в качестве логики преследования, «антологии» [*hantologie*]. На слух эта логика созвучна онтологии [*ontologie*], по смыслу оно указывает на неотъемлемую черту призрака: он – тот, кто преследует [*qui hante*]. В своей призрачной неразличимости он – между O и A, в различании fOrt/dA. Наука о преследовании призраками [*hantologie*] включает в себя психоанализ как анализ психической реальности, мышления, бессознательного. Психоанализ сохраняет себя в необретении статуса какой бы то ни было онтологии присутствия. Пока бессознательное не обретает онтологический статус, психоанализ не утрачивает себя в метафизике присутствия. Пока психоанализ не превращается в одну из разновидностей метафизики присутствия, субъект его остается эффектом происходящего на других сценах. Пока субъект не обретает свое собственное бытие-присутствие, его существование остается в движении неразрешимости. Его онтология – его антология, то есть буквально собрание цветов, букет идентификаций, призрачное соцветие.

Однако призрак не бесплотен, он – «не бестелесность и не чистая видимость» [46:77]. Призрак обретает плоть. В книге «Маркс и сыновья» Деррида пишет, что всю книгу «Призраки Маркса» можно считать утверждением того, что призрак не ничто, что он не бестелесный, что он не чистая видимость. Призрак – представление, обретшее плоть, становление-телом, воплощение в «другое артефактуальное тело, протетическое тело» [33:203]. В этом другом техническом теле, в этом технотеле всегда уже в работе програм-

ма меланхолии, программа смерти. «Собственное» живое тело порождает фантазматические проекции, «идеальные протезы». Именно обретение тела отличает у Деррида призрак от духа. Призрак воплощен, несмотря на свою явленную фантазматичность.

Воплощенный призрак странен и иностранен. Иностранность его отмечается и у Фрейда. Разве случайно, говоря о призраках, он использует не одно из немецких слов для этого явления [*Gespenst, Geist, Erscheinung, Spuk*], но французское *revenant*. Он, таким образом, подчеркивает, по меньшей мере, две черты призрака: его иностранность и ту повторяемость возвращения [*re-venant*], на которую нет указания в немецких словах. Так в пересказе сновидения «Non vixit» Фрейд констатирует: «Эрнст Фляйшль был лишь видением [*Erscheinung*], привидением [*revenant*], и мне кажется вполне вероятным, что такая персона существует лишь до тех пор, пока ее терпишь, и что ее можно устранить произвольным желанием другого» [52:426;418.– перевод изменен]. Явление призрака, а точнее серии призраков Фрейд связывает с действием чувства «вины выжившего». В сновидении «Non vixit» он приходит ночью в лабораторию Брюкке, где появляется Фляйшль. На улице он сталкивается с Вильгельмом Флиссом и уже покойным другом Йозефом Панетом. Втроем живые и мертвые друзья приходят в какое-то местечко и садятся за стол. Флисс говорит о своей сестре, Панет его не понимает. Флисс спрашивает Фрейда, много ли тот о нем рассказывал Панету. Обуреваемый странными чувствами, Фрейд пытается объяснить Флиссу, что Панет ничего знать не может, поскольку его нет в живых. На латыни у Фрейда срывается вместо *non vivit* (не живет) *non vixit* (не жил). После этих слов Фрейд смотрит на Панета, который бледнеет, очертания его фигуры расплываются, и он растворяется в воздухе. Фрейд испытывает, как он пишет, необычайную радость и с удовольствием рассматривает «(признаваемую в бодрствовании абсурдной) возможность того, что есть ревенанты, которых можно устранить простым желанием» [52:483;474]. Призраков можно изгнать по желанию, но они возвращались, возвращаются и будут возвращаться. Друг Панет, друг Фляйшль, друг Флисс.

Призраки тем временем возвращаются не (только) ради восстановления закона, но и чтобы восполнить потерю. «Нет незаменимых людей. Взгляни! Лишь *ревенанты* вокруг [*Sieh', nur* Revenants]! Все, что утрачиваешь, вновь возвращается» [52:489;480]. Меланхолия – не столько в утрате, сколько в повторении утраты-и-явления призрака. Все возвращается, лишь призраки вокруг.

Призраки возвращаются во плоти в другом, в другом поколении. В отцах и детях. В законе наследования. В именах отцов и детей. Фрейд пишет об именах детей, собственных детей: их имена собственные – не их собственность, а память о близких лицах, дети носят имена других близких; сами дети, потомство, потомки – возможность преодолеть смерть, путь в бессмертие, вход в царство бессмертия [*Zugang zur Unsterblichkeit*]. Привидения не подвластны смерти. Привидения не подвластны жизни. Имена собственные *всегда уже* превращают детей в бессмертные привидения. Фрейд вновь пишет это слово по-французски, и на сей раз – в кавычках: «имена делают детей "ревенантами"» [52:489;481]. Призрак *всегда уже* явлен в наследнике. Он покоится, а точнее, – никак не может успокоиться в идентификации с несобственным именем собственным. Другой одолжил ему свое имя. Другой следит, как наследник его носит. Достоин ли он этого имени. Другой наблюдает. Наблюдает извне или изнутри?

Деррида называет это явление «эффектом забрала» [*effet de visière*]: призрак видит нас, смотрит на нас, но мы его не видим. Призрак – не просто объект нашего созерцания; не просто тот, чье возвращение мы наблюдаем. Призрак дает нам почувствовать, что кто-то за нами следит, что мы под надзором. Он занимает место закона. Место, не имеющее места. Субъект оказывается перед лицом закона, вне обмена взглядами, без симметрии перед законом. Перед законом смерти. Смерти как радикально иным, невидимым и безответным. Глаза можно закрыть. Фрейда даже во сне просят закрыть глаза, чтобы создать эффект забрала. Будто сам эффект этот и обеспечивает возможность прохода призраков.

Призраки выходят из себя. Призраки исходят из себя. Призраки приходят из себя. Что-то заставляет их не приходить [*venir*], а возвращаться [*revenir*] во всегда уже в повторном движении fOrt/dA. И откуда бы они ни возвращались, возвращение это производит эффект жуткого [*Unheimliche*]. Возвращение это Деррида называет *es spukt*. Здесь что-то нечисто, здесь водятся привидения [*hier spukt es*].

Возвращение собственного призрака застает врасплох. Внезапная встреча с двойником сталкивает с призрачностью своего собственного существования. Это жуткое событие превращает самое близкое, родное, знакомое – *собственное я* в далекое, чужое, незнакомое. В одном из примечаний к статье «Жуткое» Фрейд приводит две встречи с призраком в описании Эрнста Маха и добавляет свою собственную подобную встречу:

> «я сидел один в купе спального вагона, когда при резком ускорении поезда дверь, ведущая в соседний туалет, распахнулась, и передо мной предстал старый господин в шлафроке и в дорожной шапке на голове. Я предположил, что он, покинув находящуюся между двумя купе кабину, спутал направление и по ошибке зашел в мое купе, вскочил, чтобы объяснить ему, но скоро с замешательством понял, что нежданный пришелец – это мое собственное, отраженное зеркалом в соединительной двери изображение. Еще я почувствовал, что мне глубоко не понравилось это появление. Итак, вместо того чтобы испугаться двойника, мы оба – Мах и я – его просто не опознали. Но при этом все же не было ли неудовольствие остатком тех архаических реакций, которые воспринимают двойника как жуткое?» [71:279].

Нераспознавание призрака вместо испуга. Нераспознавание себя производит жуткий эффект.

ПРИЗРАКИ ПРЕСЛЕДУЮТ, ВОЗВРАЩАЯСЬ

Один из ответов на вопрос, откуда приходят призраки, Фрейд дает в книге «Остроумие и его отношение к бессознательному». Он вспоминает историю о Фридрихе Великом, который вызвал к себе проповедника из Силезии, известного мастера общения с призраками, и спросил: «Можешь ли ты вызывать духов?» Медиум ответил: «Так точно, ваше величество, но они не приходят» [55:79;85]. Духи не приходят по вызову. Они приходят, когда их не зовут. Они являются, когда их отгоняют, забывают, *вытесняют*. Призраки начинают преследовать, когда от них пытаются избавиться. Избавиться от них невозможно, они не приходят, они неизбежно возвращаются.

Такова логика вытеснения. Фрейд пишет о динамике и экономике этого процесса:

> «Процесс вытеснения нельзя представлять себе как некое однократное явление со стойким эффектом, подобно тому, как умерщвляют нечто живое, которое отныне становится мертвым; напротив, вытеснение требует постоянных затрат энергии, без которых его результат оказался бы поставленным под сомнение, а потому понадобился бы новый акт вытеснения» [66:120;109].

Вытесненное – не-мертвое, призванное к вечному возвращению. Сама психоаналитическая логика бессознательного заставляет мерцать частицу «не»: вытесненное – мертвое, которое не мертво, вытесненное – отсутствующее призрачное присутствие. Призрак – ни fOrt/ни dA. Вытесненное – ни живое, ни мертвое, немертвое, *undead.* Именно этот возврат вытесненного и производит эффект жуткого, неродного в его предельной близости, незнакомого в приближении. Ведь вечное возвращение – не возвращение того же самого, но всегда уже иного. В этом возврате призрака – истина; и в этом отношении «истина призрачна» [46:136], всегда уже не здесь и не сейчас.

Этот возврат расстраивает повествование, разрывает его, приостанавливает его развитие. Само «явление призрака – не-нарративное событие, ведь в первую очередь мы едва знаем, было ли это событие на самом деле, или нет» [110:43]. Этот возврат сокрушает время. Эффект явления призрака – выверт времени, его буквальный вывих. *Time is out of joint*, – как говорит призрак отца Гамлета. Последовательность времен распадается. Время распущено. Настоящее расстроено, оно обманывает и предает, оно захвачено возвращающимся из будущего прошлым. Время призраков – *всегда уже* время прошедшее-в-будущем.

Призраки не являются понапрасну. Они не просто раскрывают тайны прошлого, но свидетельствуют о будущем, ведь являются они из той «страны», где еще только предстоит оказаться. Когда Фрейд, анализируя сновидение о «Ботанической монографии», говорит о своей неудовлетворенности теми толкованиями, что привел на нескольких страницах, он вспоминает строки из Гамлета, которые пишет по-английски: “There needs no ghost, my lord, come from the grave to tell us this” («Не стоит призраку вставать из гроба, чтоб это нам поведать») [52:191;187]. Призраки, как и сновидения, не занимаются мелочами. Они приходят по существу. При этом собственно не существуют.

Призраки свидетельствуют, они говорят, приходят, чтобы о чем-то поведать. Призраки приходят, чтобы сообщить нечто тайное, неповторимое, но приходят вновь и вновь в нескончаемом повторении, будто указывая на свое происхождение в повторяемости самого дискурса, ведь он обнаруживается исходя из повторения, отталкиваясь от fOrt/dA. Любой дискурс содержит в себе своего двойника. Второе неизначальное присутствие всегда преследует неприсутствующее, всегда уже непервое первоприсутствие. Деррида в этом случае и призывает призракологику или

логику преследования, призванную «заместить логику присутствия, отсутствия или ре-презентации» [36:68]. Призракологика преследования подобна логике скольжения желания в его ассоциативном смещении по цепям означающих. Всегда уже призрачная – в смысле отсутствующего присутствия – цепь удваивается приведением в действие самого привидения, переходя, «в воображении от заложника к гостю и от гостя к призраку (это серия *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost et Geist*)» [39:110]. Эта цепь, возникающая в воображении, в уме [*en esprit*], неизбежно призывает духов тьмы [*esprit des ténèbres*] и оказывается по ту сторону самой цепи. Эта цепь не только удваивается по синтагматической линии смещения от заложника [*otage*] к гостю [*l'hôte*], но еще и раздваивается в непереводимой дискурсивной идиоматике. Кто он, этот обитатель [*l'hôte*]? Кто он, этот призрак в доме, – гость [*l'hôte*] или хозяин [*l'hôte*]?

Дискурс предстает не как некая чистая рациональность, но как машина повторения, в которой всегда уже включена работа *оплакивания призраков, призрачного наследования и непреложного обещания.* Эти три аспекта дискурсивной работы организуют и деконструкцию, и психоанализ. Эти три аспекта дискурсивной работы пропитывают дискурсивность фантазматическим измерением. Эти три аспекта дискурсивной работы позволяют Деррида «необходимым образом ввести вопросы психоаналитического типа (например, о призраке, или о *phantasma* – что по-гречески также означает *spectre*) в область политического – что, на мой взгляд, марксистам редко удавалось сделать строго и убедительно. Это предполагает, что я должен преобразовать саму психоаналитическую логику как раз в том, что касается тем скорби, нарциссизма и фетишизма» [46:45]. Здесь-то и проясняется, почему именно книга о Марксе становится одной из наиболее психоаналитических, здесь-то становится ясно, насколько важно политическое измерение психоанализа, особенно во времена технонауки.

ТЕХНОПРИЗРАКИ РЕАЛЬНОСТИ ВИРТУАЛЬНОГО

Это политическое измерение психоанализа становится принципиально важным в начале XXI века, когда душа, *Geist*, оказывается в лучшем случае призраком мозга, его побочным эффектом, эпифеноменом органического. В случае худшем и куда более распространенном она оказывается без остатка вписанной в органические структуры, как это произошло в случае судьи

Шребера, когда сообщения голосов извлекались буквально из игры на нервах [150].

Поразительно то, что изгнание психического, технонаучный экзорцизм производится в эпоху тотализации виртуального, призрачного. Говоря словами читающего книгу «Призраки Маркса» Тони Негри, сегодня *«переживание призрачности ясно, как божий день...* Нет ни места, ни времени – и такова реальность. Осталось лишь радикальное *Unheimlich*, в которое мы все погружены» [154:9]. Реальность без времени и места, реальность технореальности под вопросом. Призрачность воплощает жуткое невозможности определения статуса реальности. Состояние мира оказывается «фазой призрачной реконструкции реальности» [154:9], или, пожалуй, фазой конструкции всегда уже призрачной реальности.

Сегодняшний призрак – призрак технопозитивизма, призрак, *буквально* являющий конструкцию вывихнутого [*out of joint*], если не сказать свихнувшегося времени. Человеческий субъект как субъект культуры, всегда уже технокультуры вновь и вновь оказывается заложником призраков, приходящих из других времен, других пространств. Это уже телепризраки – призраки телевидения, телефонных сетей, цифровые призраки письма, актувиртуальные призраки протезов.

Понятие протеза Фрейд вводит в книге «Неудобства культуры» (1930). Введению этого понятия предшествуют рассуждения о границе между внутренним и внешним, об ограничении себя, о грудном ребенке, который поначалу «не отделяет свое *я* от внешнего мира как источника вливающихся в него ощущений» [81:300;33–34]. Постепенно проецируемые внутренние объекты начинают восприниматься как внешние. При этом они ассоциируются с неприятными переживаниями: отсутствующей грудью, ощущениями боли, неудовольствием. В результате подобных переживаний возникает «тенденция отделять от *я* все способное стать источником такого неудовольствия, отбрасывать это вовне [*nach außen zu werfen*], создавать *я*, наполненное только удовольствием [*ein reines Lust-Ich zu bilden*], которому противостоит чуждый, угрожающий наружный мир [*Draußen*]» [81:300;34]. По границе актувиртуальной вселенной, *между* внутренним и внешним устанавливаются самые разнообразные протезы. По границе пульсирующей вселенной, *между* внешним и внутренним расселяются призраки. В первую очередь злые духи. Сначала «*я* включает в себя все, позднее оно отделяет от себя внешний мир. Следовательно, наше нынешнее чувство *я* лишь уменьшенный остаток весьма

пространного, более того, всеобъемлющего чувства, соответствующего внутреннему единению *я* с внешним миром» [81:301;34]. *Я* – уменьшенный остаток, а точнее – остаток сокращения, сморщивания [*eingeschrumpfter Rest*]. *Я* – осадок внутреннего единения с внешним. *Я* – отход от проецирования. *Я* – восполнительный артефакт протезирования.

Между (ни) внутренним и (ни) внешним – протезы. Так антропогенез оказывается всегда уже техногенезом. «Начала» человека не в естественном, не в искусственном, а в артефактуальности, в актувиртуальном психотехнопротезировании. Человеческое существо обнаруживается в восполнении пограничной недостаточности технопризраками, в телетрансляции себя за свои невозможные пределы. «Начала» человека в удвоении, в машине ортопсихического. «Начала» человека в машине письма, в машине представлений, реорганизующей внешнее и внутреннее, психическое и непсихическое, живое и мертвое. «Машина – и, значит, представление – есть смерть и конечность внутри психического» [5:289].

Фрейд связывает происхождение культуры, появление человека, установление закона с (актувиртуальным) отцеубийством. Учреждению закона предшествует задним числом [*nachträglich*] преступление закона и возвращение из небытия призрака отца. Утверждению закона ретроспективно [*nachträglich*] предшествует фантазм орудия убийства. Ратификация закона и появление орудия убийства расслаивают время. Шаг к явлению человека, «переход к появлению человека происходит как изобретение оружия, то есть вообще техники и, соответственно, как появление структур антиципации. Иначе говоря, техногенез есть антропогенез как начало темпорального экстаза, в котором дифференцируется прошлое, настоящее и будущее» [173:26].

Призрак обнаруживается во времени. Он производит разрыв во времени. Со временем происходит разрыв. Разъединение в присутствии присутствующего, своего рода не-современность настоящего времени самому себе, радикальная ахрония открывает врата в царство призраков. Уже прошедшее возвращается, создавая представление о настоящем. Причем прошлое не создает, но задает условия настоящего. Прошлое возникает *после* настоящего. Некое абстрактное абсолютное прошлое возникает как возможность настоящего. *Абсолютное прошлое*, – «это то, что предшествует самой возможности дифференциации времен. В этом абсолютном прошлом живет самец, еще не отец человеческий, он, убитый оружием детей, их вооружением, мертвый, он еще более могущественен, он – более

чем просто человек, он квазибожество» [173:26], он – всемогущее привидение на технопротезах. Он – восполнение своей собственной невозможности. Он – закон и дефект начала.

Стиглер обращается в своем анализе антропотехногенеза к забытому брату незабвенного (в том числе не забытого и Фрейдом) Прометея, Эпиметею. Два брата совершают на пару двойную ошибку: Эпиметей забывает о роде человеческом и не наделяет его никакими способностями. Прометей дает божественную технику, которая не может устранить дефект, биологическую беспомощность смертных. Чтобы исправить ошибку Эпиметея, Прометей помещает смертных за их собственные пределы, что и предрешает их смертность. Вместо способностей – протезы, определяющие всё бытие человека. Протезы, восполняющие человека и составляющие самое его нечеловеческое «существо».

Протезы деконструируют оппозицию искусственное/естественное, техне/фюсис. Природа человека вне природы. Технология *как бы* отчуждает человека от самого себя, от собственного смысла бытия, но именно она и придает ему этот смысл. Человек – *между* так называемым природным и так называемым техническим в себе. Он – в восполнительности; его живое присутствие всегда уже конституировано фантазматическим, протезирующим отсутствием. Зазор возникает в связи с работой дискурсивной машины письма. Призрак этой техномашины настолько же свидетельствует о жизни, насколько и о смерти: «я переживаю свою смерть в письме» [48:33], как пишет Деррида.

Процесс восполнения содержит в себе вопрос: как нечто законченное, полное само по себе, в полноте своего присутствия, может дополняться чем-то еще? Так называемый целостный, самодостаточный, неделимый человек заключает в себе нехватку, недостаток, неполноту. Человек – человек восполняющий. Восполнение возмещает невозможность природного человека. Человек и неразумное животное, которому «удается быть еще попеременно то наслаждающимся животным, то опять разумным существом», и даже не техноживотное. Человек – артефактуальное техносущество актувиртуальности.

Вопрос о призраках оказывается непосредственно связанным с вопросом о технике. Именно техника расстраивает обыденное представление о пространстве и времени; именно техника дезорганизует, реорганизует актувиртуальность. Технорасстройство пространства-времени высвобождает призраков. Они преследуют субъект, одолевают его, показывая: смерть уже здесь [*Da*], перед

тобой, смерть уже там [*Fort*], за тобой. Ты – мертвец, но призраки – бессмертны. Они являются между А и О.

Техническая воспроизводимость порождает эффект преследования. Фотографическая, кинематографическая, телевизионная, телефонная, компьютерная технореальности обнаруживают призраков, переживающих своего «хозяина», выживающих, свидетельствующих о его настоятельном отсутствии. Призраки эти – не субъект, не копия некоего оригинала, не повторение, а обратная сторона эффекта телетехносубъективности. Воспроизводимость усиливает эффект повторяемости [*itérabilité*] А/О.

В повторяемости привидение показывает другую сторону того же самого. Этот эффект предписывает структуру того-же-самого-в-различии. Привидение не принадлежит миру так называемых неповторимых вещей, не приписано миру так называемого присутствия. Однократное явление привидения уже содержит возможность возвращения. Явленное однажды – уже будущее неявленное. Явление привидения – след будущего видения. Повторяемость повторяет явление и ставит под сомнение само это повторение: а то же ли это самое? Тот ли это самый призрак, или уже другой?

В неповторимом повторении призраки навязчиво возвращаются вновь и вновь. Безличное привидение, «es spukt», заводится в автоматизме повторения. Продукт автомата, вызванный не столько пребыванием человека в царстве духовности [*das Reich der Geistigkeit*], населенном духами [*Geist*], сколько отходом в этот мир. Вновь и вновь повторяющимся переходом в этот мир иной. Неповторимый повтор пробуждения, выхода из мира сновидений – уже предрекает такого рода исход.

Более того, эффект повторяемости действует в сегодняшней онейризации так называемого «внешнего мира». Онейризация – восполнительность, предписывающая и дифференцирующая психическое пространство. Технообнейризация сводит вместе психическое и непсихическое, жизнь и смерть, производит смысл времени и в самом этом производстве расстраивает его. Письмо и выступает в качестве той техники, которая устанавливает связь между жизнью и смертью, присутствующим и представленным. Онейрография ставит вопрос техники, аппарата вообще и аналогии аппарата психического и аппарата непсихического в частности. Еще раз: «я переживаю свою смерть в письме».

В «Неудобствах культуры» Фрейд подчеркивает особенности психического письма. Во-первых, оно сохраняет однажды записанное: то, что было сформировано в психической реальности,

хранится в архиве бессознательного и при определенных обстоятельствах может вновь обнаружиться. Во-вторых, однажды записанное встраивается в последующие записи, деформируется, реформируется, иначе говоря, *не* сохраняется в «первоначальном» виде, повторяется неповторимым образом. Фрейд прибегает к аналогии с фазами психосексуального развития, в ходе которого последующие фазы поглощают предыдущие. На основании этой аналогии, а также аналогии археологической, он меняет утверждение на *актувиртуальность* сохранения записи, встраивая в новую формулировку многократно потенциальный оттенок: по-видимому, «нужно было довольствоваться утверждением, что прошлое в душевной жизни *может* сохраняться, что оно не должно с *необходимостью* разрушаться» [81:302;38]. Таким образом, отдельные следы стираются или поглощаются настолько, что их уже не восстановить ни при каких обстоятельствах.

Эти следы – следы культуры, в которой человек только и способен существовать, это следы, которые человек наследует, входя в пространство культуры, становясь ее субъектом. Эта история культурного наследия являет собой технологическую историю протезирования-порождения так называемой реальности. Фрейд прослеживает эту историю от укрощения огня, который, наряду с другими средствами, открыл «людям дорогу, по которой они с той поры двигались все дальше» [81:311;56]. Вот эта прометеева дорога, технодорога: «Любым из своих орудий человек совершенствует свои органы – как моторные, так и сенсорные – или расширяет рамки их деятельности» [81:311;56–57], выходит за границы. Это дорога «моторов», «пароходов», «самолетов», «очков», «телескопов», «микроскопов», «фотоаппаратов», «граммофонов», «телефонов». По этой дороге нужно совершенствовать [*vervollkomnen*] орган – восполнять его недостаточность [*ver-*], делать его полным [*vollkommen*]. Нет Прометея без Эпиметея.

Протез не ощущается. Протез – фантомная конечность. Протез фантомогенен. Говоря о фотоаппарате и граммофоне, Фрейд, впрочем, подчеркивает не столько фантазматику снятого фотообраза или голоса без (присутствия) поющего, сколько то, что «и то и другое – материализация данной человеку способности запоминать, его памяти» [81:311;57]. Кто наделил человека этой способностью? Все же Эпиметей не забыл о человеке? Вспомнил о воспоминании? Или это уже дело рук Прометея? Память – техника. Протезы – материализация техники. Память – архив. Протезы – материализация архива, источающая призраков.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Деррида Ж. 1962 Эдмунд Гуссерль. Начало геометрии / Введение Жака Деррида. Перевод М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996.
2. Деррида Ж. 1967 Le voix et le phénomène. Paris: PUF.
3. Деррида Ж. 1967 De la grammatologie. Paris: Minuit; Деррида Ж. О грамматологии / Перевод Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.
4. Деррида Ж. 1967 Cogito et histoire de la folie // Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Seuil. P. 51–98; Деррида Ж. Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие / Перевод под редакцией В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 43–82.
5. Деррида Ж. 1967 Freud et scene de l'écriture // Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Seuil. P. 293–340; Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие / Перевод под редакцией В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 252–281.
6. Деррида Ж. 1967 Театр жестокости и закрытие представления // РЖ. Общ. науки за рубежом. Сер. 3: Философия. 1991. № 5. С. 94–107; № 6. С. 83–94; 1992. № 1. С. 61–68.
7. Деррида Ж. 1967 От экономии ограниченной к всеобщей экономии // Комментарий. 1993. № 2. С. 49–82.
8. Деррида Ж. 1967 La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines // Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Seuil. P. 409–428. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / Перевод под редакцией В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 352–368.
9. Деррида Ж. 1972 La pharmacie de Platon // Derrida J. Dissémination. Paris: Seuil. P. 79–213.
10. Деррида Ж. 1972 Positions. Paris: Minuit.
11. Деррида Ж. 1974 Glas. Paris: Galilée.
12. Деррида Ж. 1976 Fors // Nicolas Abraham, Maria Törok. Le Verbier de l'Homme aux loups. Paris: Aubier Flammarion. P. 7–73.

13. Деррида Ж. 1978 La vérité en peinture. Paris: Flammarion.

14. Деррида Ж. 1978 Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 118–142; № 3. С. 114–129.

15. Деррида Ж. 1979 Moi – la psychanalyse // Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 145–158.

16. Деррида Ж. 1980 En ce moment même dans cet ouvrage me voici // Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée. P. 145–158.

17. Деррида Ж. 1980 La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Aubier-Flammarion; Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Перевод Г. А. Михалкович. Минск: Современный литератор, 1999.

18. Деррида Ж. 1981 Deconstruction and the Other // Richard Kearney. States of Mind: dialogues with contemporary thinkers. N.Y.: New York University Press, 1995. P. 156–176.

19. Деррида Ж. 1982 La différance // Derrida J. Marge de la Philosophie. Paris: Minuit. P. 3–29.

20. Деррида Ж. 1982 La mythologie blanche // Derrida J. Marge de la Philosophie. Paris: Minuit. P. 247–324.

21. Деррида Ж. 1982 Signature Événement Contexte // Derrida J. Marge de la Philosophie. Paris: Minuit. P. 365–393.

22. Деррида Ж. 1984 Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Перевод В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.

23. Деррида Ж. 1984 Mes chances: A Rendevous with Some Epicurean Stereophonies // Taking Chances : Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. 1–32.

24. Деррида Ж. 1984 Отобиографии // Ad Marginem'93. М.: Ad Marginem, 1994. С. 174–183.

25. Деррида Ж. 1985 Lettre à un ami japonais // Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 387–394. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.

26. Деррида Ж. 1986 Memoires: for Paul de Man (The Wellek Library lectures at the University of California, Irvine) / Translations edited by Avital Ronell and Eduardo Cadava. N.Y.: Columbia University Press.

27. Деррида Ж. 1987 Moi – la psychananlyse // Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 145–158.

28. Деррида Ж. 1987 Heidegger et la question. Paris: Flammarion.

29. Деррида Ж. 1987 Золы угасшей прах // Искусство кино. 1992. № 8. С. 82–93.

30. Деррида Ж. 1990 Memoirs d'aveugle, l'autoprtrait et autres ruines. Paris: Louvre.

31. Деррида Ж. 1992 Интервью // Arbor Mundi. 1992. № 1. С. 73–81.

32. Деррида Ж. 1992 Points de suspension. Entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris: Galilée.

33. Деррида Ж. 1993 Spectres de Marx. Paris: Galilée.

34. Деррида Ж. 1993 Back from Moscow, in the USSR // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура». С. 13–81.

35. Деррида Ж. 1993 Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура». С. 151–186.

36. Деррида Ж. 1994 Force de loi. Paris: Galilée, 1994.

37. Деррида Ж. 1995 Mal d'Archive: une impression freudienne. Paris: Galilée.

38. Деррида Ж. 1996 Résistances – de la psychoanalyse. Paris: Galilée.

39. Деррида Ж. 1996 Apories. Paris: Galilée.

40. Деррида Ж., Стиглер Б. 1996 Derrida J., Stiegler B. Échographies. Paris: Galilée – INA.

41. Деррида Ж. 1998 Цели человека // Человек и его ценности. Сб. тезисов советских философов / Отв. ред. П. С. Гуревич. Ч. 2. М. С. 15–24.

42. Деррида Ж. 1999 Sur parole. Paris: Editions de l'aube.

43. Деррида Ж. 2000 États d'âme de la psychanalyse. Paris: Galilée.

44. Деррида Ж., Рудинеско Э. 2001 Derrida J., Roudinesco E. De quoi demain… Dialogue avec E. Roudinesco. Paris: Fayard/Galilée.

45. Деррида Ж. 2002 Fichus. Paris: Galilée.

46. Деррида Ж. 2002 Маркс и сыновья. М.: Логос-альтера, 2006.

47. Деррида Ж. 2003 Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive. Paris: Galilée.

48. Деррида Ж. 2005 Apprendre à vivre enfin. Paris: Galilée.

49. Фрейд З. 1892 Zur Affasung der Aphasien. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

50. Фрейд З. 1895 Entwurf einer Psychologie // Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987. S. 387–486.

51. Фрейд З. 1895 Девушка, которая не могла дышать // Знаменитые случаи из практики психоанализа. М.: REFL-book, 1995. С. 14–25; Freud S., Breuer J. Studien Über Hystirie. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1997.

52. Фрейд З. 1900 Толкование сновидений. Ереван: Камар, 1991; Freud S. Die Traumdeutung. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991.

53. Фрейд З. 1901 Психопатология обыденной жизни // З. Фрейд. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 202–309; Freud S. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1998.

54. Фрейд З. 1905 Три очерка по теории сексуальности // З. Фрейд. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 122–199.

55. Фрейд З. 1905 Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб.: Азбука-классика, 2006.

56. Фрейд З. 1906 Художник и фантазирование / Перевод Р. Ф. Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 129–134.

57. Фрейд З. 1909 Заметки об одном случае невроза навязчивого состояния // Фрейд З. Навязчивые состояния. Человек-Крыса. Человек-Волк. СПб.: ВЕИП, 2007. С. 17–95; Freud S. Der Rattenman // Freud S. Zwei Krankengeschichten. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 7–130.

58. Фрейд З. 1910 Über den Gegensinn der Urworte // Freud S. Gesammelte Werke. Band 8. 1943. S. 214–221.

59. Фрейд З. 1911 Положения о двух принципах психической деятельности // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерки истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 99–108; Freud S. Formulierungen über zwei Prinzipien des

psychischen Geschehens // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 251–295.

60. Фрейд З. 1911 Что ждет в будущем психоаналитическую терапию // Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций. Методика и техника психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 91–104.

61. Фрейд З. 1912 Тотем и табу // Фрейд З. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: Фирма СТД, 2007. С. 287–444; Freud S. Totem und Tabu. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1997.

62. Фрейд З. 1913 Интерес к психоанализу / Перевод В. Николаева // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 3–42; Freud S. Das Interesse an der Psychoanalyse // Freud S. Abriss der Psychoanalyse. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1997. S. 155–184.

63. Фрейд З. 1914 Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung // Freud S. Selbstdarstellung. S. Fischer Verlag, 1993. S. 141–201; Фрейд З. Очерк истории психоанализа // Зигмунд Фрейд. Я и оно. Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 15–70.

64. Фрейд З. 1914 О нарциссизме // Зигмунд Фрейд. Я и оно. Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 107–133; Freud S. Zur Einführung des Narzißmus // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 49–77.

65. Фрейд З. 1914 Воспоминание, воспроизведение и переработка // Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций. Методика и техника психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 145–156; Freud S. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten // Freud S. Zur Dynamik der Übertragung. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 85–95.

66. Фрейд З. 1915 Вытеснение // Зигмунд Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 109–124; Freud S. Die Verdrängung // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: Fischer, 1992. S. 103–116.

67. Фрейд З. 1915 Бессознательное // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерки истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1997. С. 151–193; Freud S. Das Unbewußte // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: Fischer, 1992. S. 117–153.

68. Фрейд З. 1915 Влечения и их судьба // Зигмунд Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 125–150; Freud S. Triebe und Triebschicksale // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 79–101.

69. Фрейд З. 1917 О превращении влечений, в особенности анальной эротики // Зигмунд Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерки истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 242–250.

70. Фрейд З. 1917 Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989; Freud S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991.

71. Фрейд З. 1919 Жуткое / Перевод Р. Ф. Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 265–281; Freud S. Das Unheimliche // Freud S. Der Moses des Michelangelo. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993. S. 135–172.

72. Фрейд З. 1920 По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 382–424; Freud S. Jenseits des Lustprinzips // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 191–249.

73. Фрейд З. 1921 Массовая психология и анализ человеческого я // Я и Оно. Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 71–138; Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993.

74. Фрейд З. 1923 Я и Оно / Перевод В. Ф. Полянского. М.: Меттэм, 1990; Freud S. Das Ich und das Es // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 251–295.

75. Фрейд З. 1923 Один случай невроза в форме одержимости дьяволом в семнадцатом веке / Перевод С. Панкова // Фрейд З. Собрание сочинений: В 26 т. Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя. СПб.: ВЕИП. 2006. С. 25–69.

76. Фрейд З. 1925 Selbstdarstellung // Freud S. Selbstdarstellung. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993. S. 37–96.

77. Фрейд З. 1925 Сопротивление против психоанализа / Перевод Я. М. Когана // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск: Попурри, 1997. С. 525–535; Freud S. Die Wiederstände gegen die Psychoanalyse // Freud S. Selbstdarstellung. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993. S. 223–233.

78. Фрейд З. 1925 Заметки о вечном блокноте // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск: Попурри, 1997. С. 558–563; Freud S. Notiz über den «Wunderblock» // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 311–318.

79. Фрейд З. 1925 Отрицание // Венера в мехах. Сборник. / Сост. и перевод А. В. Гараджи. М.: РИК «Культура», 1992. С. 365–371; Freud S. Die Verneinung // Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992. S. 319–325.

80. Фрейд З. 1926 Hemmung, Symptom und Angst. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992.

81. Фрейд З. 1930 Неудобства культуры / Перевод Р. Ф. Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 299–336; Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1994. S. 29–107.

82. Фрейд З. 1933 Продолжение лекций по введению в психоанализ // Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989. С. 300–416.

83. Фрейд З. 1936 Письмо к Ромену Роллану (Расстройство памяти на Акрополе) / Перевод Р. Ф. Додельцева и А. М. Кесселя // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 343–347.

84. Фрейд З. 1937 Конечный и бесконечный анализ // «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М.: МГ Менеджмент, 1998. С. 15–59.

85. Фрейд З. 1937 Конструкции в анализе // Фрейд З. Основные принципы психоанализа. М.: Рефл-бук, 1998. С. 45–58.

86. Фрейд З. 1939 Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.

87. Фрейд З. 1986 Sigmund Freud Briefe an Wilhelm Fliess, 1887–1904. Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag.

88. Абрахам Н., Тёрок М. 1976 Abraham N., Törok M. Le Verbier de l'Homme aux loups. Paris: Aubier, Flammarion.

89. Абрахам Н., Тёрок М. 1987 Abraham N., Törok M. L'écorce et le noyau. Paris: Flammarion.

90. Автономова Н. 1978 О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана // Бессознательное / Под общей редакцией А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина. Т. I. Тбилиси: Мецниереба. С. 418–425.

91. Автономова Н. 1999 Кант и Лакан: идея символизма // Философия языка: в границах и вне границ / Сост. и науч. ред. тома Д. И. Руденко. Харьков: Око. С. 98–118.

92. Автономова Н. 2000 Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem. С. 7–107.

93. Автономова Н. 2000 Фрейд в Европе и в России: парадоксы «второго пришествия» // Бытие и время психоанализа: Материалы Международной Российско-Австрийской конференции. М.: Государственный лингвистический университет.

94. Анзье Д. 1959 Anzieu D. L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychoanalyse. Paris: PUF.

95. Барт Р. 1975 Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». Сб. статей. М.: Прогресс. С. 114–163.

96. Басс А. 1984 Bass A. The Double Game: An Introduction // Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature / Edited by Joseph H. Smith and William Kerrigan. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. P. 66–85.

97. Басс А. 2006 Bass A. Interpretation and Difference. Stanford: Stanford University Press.

98. Басс А. 2007 Bass A. Répétition dans la zone // Derrida pour les temps à venir. Paris: Stock, 2007. P. 408–422.

99. Белер Э. 1991 Behler E. Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

100. Беннингтон Дж., Деррида Ж. 1991 Bennington G., Derrida J. Jacques Derrida. Paris: Seuil.

101. Бойн Р. 1990 Boyne R. Foucault and Derrida: the Other Side of Reason. L: Unwin Hyman.

102. Вайнштейн О. 1992 Деррида и Платон: деконструкция логоса // Arbor Mundi. 1992. № 1. С. 50–72.

103. Вебер С. 1984 Weber S. The Debts of Deconstruction and Other, Related Assumptions // Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature / Ed. by Joseph H. Smith and William Kerrigan. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. 33–65.

104. Вебер С. 2000 Weber S. The Legend of Freud. Stanford, California: Stanford University Press.

105. Вуд Д. 1987 Wood D. Following Derrida // Deconstruction and Philosophy / Edited by John Sallis. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 143–160.

106. Гаше Р. 1987 Gasche R. Infrastructures and Systematicity // Deconstruction and Philosophy / Edited by John Sallis. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 3–20.

107. Голдшмит М. 2003 Goldschmit M. Jacques Derrida, une introduction. P.: Pocket.

108. Гондек Х.-Д. 2000 Gondek H.-D. Der Freudische Traum und seine franzoesische Deutung: Foucault, Lacan, Derrida als Leser der Traumdeutung // Die Lesbarkeit der Träume. Zur Geschichte von Freuds «Traumdeutung» / Herausgegeben von Lydia Marinelli und Andreas Mayer. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. S. 189–250.

109. Гурко Е. 2001 Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс.

110. Джеймисон Ф. 1999 Jameson F. Marx's Purloined Letter // Ghostly Demarcations. L., N.Y.: Verso. P. 26–67.

111. Джонсон Б. 1981 Johnson B. Translator's Introduction // Jacques Derrida. Dissemination. London: The Athlone Press. P. vii–xxxiii.

112. Джонсон Б. 1988 Johnson B. The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida // The Purloined Poe. Lacan, Derrida & Psychoanalytic Reading / Edited by John P. Muller & William J. Richardson. Baltimore and London: The Hohns Hopkins University Press. P. 213–251.

113. Жижек С. 1991 Zizek S. Why does a Letter always arrive at its Destination? // Lacanian Ink. No. 2. Winter 91. P. 9–27.

114. Керриган У. 1984 Kerrigan W. Atoms Again: The Death of Individualism // Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. 86–106.

115. Керриган У., Смит Дж. Х. 1984 Kerrigan W., Smith J. H. Introduction // Taking Chances : Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. VII–XV.

116. Кляйн М. 1935 Klein M. A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States // The Selected Melanie Klein / Edited by Juliet Mitchell. L., N.Y.: Penguin Books, 1991. P. 115–145.

117. Коллинз Дж., Мэйблин Б. 1998 Collins J., Mayblin B. Introducing Derrida. L., N.Y.: Icon Books, Totem Books.

118. Кофман С. 1973 Kofman S. Quatre romans analytiques. Paris: Galilée.

119. Кофман С. 1994 Kofman S. It's only the first step that costs // Speculations after Freud: psychoanalysis, philosophy and culture / Edited by Sonu Shamdasani and Michael Muenchow. London, New York: Routledge. P. 97–132.

120. Крелл Д. Ф. 1987 Krell D. F. The Perfect Future: A Note on Heidegger and Derrida // Deconstruction and Philosophy / Edited by John Sallis. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 114–121.

121. Крелл Д. Ф. 1994 Krell D. F. Immanent death, imminent death // Speculations after Freud: psychoanalysis, philosophy and culture / Edited by Sonu Shamdasani and Michael Muenchow. London, New York: Routledge. P. 151–166.

122. Крелл Д. Ф. 2000 Krell D. F. The Purest of Bastards: Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida. The Pennsylvania State University Press.

123. Крупник М. 1983 Krupnick M. Introduction // Displacement: Derrida and After / Ed. by Mark Krupnick. Bloomington: Indiana University Press. P. 1–17.

124. Лакан Ж. 1954/1955 Семинары. Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). / Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 1999; Lacan J. Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1978.

125. Лакан Ж. 1974 Телевидение / Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2000.

126. Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. 1973 Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L. Le titre de la lettre. Paris: Galilée.

127. Лаку-Лабарт Ф. 1988 Lacoue-Labarthe P. La verite sublime // Du sublime. Paris: Galilée. P. 161–211.

128. Ламонт М. 1987 Lamont M. How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida // American Journal of Sociology. Vol. 93. No. 3 (November 1987). P. 584–622.

129. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. 1996 Словарь по психоанализу / Перевод с франц. Н. С. Автономовой. М.: Высшая школа.

130. Леви Дж. П. 1973 Levy J. P.)1 – the fractured frame, the seduction of fiction(// The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac /

Translated by John P. Levy, Jr. Lincoln and London: University of Nebraska Press. P. 1–23.

131. Леви Дж. П. 1987 Leavy J. P. Destinerrance: The Apotropocalyptics of Translation // Deconstruction and Philosophy / Edited by John Sallis. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 33–46.

132. Лой Д. 1987 Loy D. The Cloture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida // International Philosophical Quarterly. Vol. XXVII. No. 1. March 1987. P. 59–80.

133. Люси Н. 2004 Lucy N. A Derrida Dictionary. MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publ.

134. Мажор Р. 1999 Major R. Au commencement – La vie La mort. Paris: Galilée.

135. Мажор Р. 2000 Major R. «Desistential» Psychoanalysis // Journal of European Psychoanalysis. No. 10–11, 2000. P. 13–29.

136. Мажор Р. 2001 Major R. Lacan avec Derrida: analyse désistentielle. Paris: Flammarion.

137. Мажор Р. 2002 Major R. Derrida, lecteur de Freud et de Lacan // Études Françaises, 38, 1–2, 2002. P. 165–178.

138. Мазин В. 1998 Между жутким и возвышенным // Фигуры Танатоса: Искусство умирания / Под общей редакцией А. В. Демичева, М. С. Уварова. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета. С. 168–188.

139. Мазин В. 1998 Mazin V. Representation of Death in «Knights of Heaven» // Literature and Psychoanalysis. 15th International Conference. Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa / Edited by Frederico Pereira. P. 105–114.

140. Мазин В. 1999 Сто лет «Толкования сновидений» // Кабинет сновидений Зигмунда Фрейда. СПб: Инапресс. С. 89–171.

141. Мазин В. 1999 Переводы Фрейда // Психоаналитический вестник. № 1 (7). М.: НФП, 1999. С. 187–201.

142. Мазин В. 2000 О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только // Новая русская книга. 2000. № 2 (3). С. 52–54.

143. Мазин В. 2001 «О грамматологии» и «Письмо и различие» Жака Деррида // Новая русская книга. 2001. № 6 (7). С. 30–32.

144. Мазин В. 2004 Mazin V. Specters of Freud // Journal of European Psychoanalysis. No. 19. 2004. II. P. 45–82.

145. Мазин В. 2005 Mazin V. Techno-being // Internationalizing cultural studies: an anthology / Ed. by Ackbar Abbas and John Nguyet Erni. Blackwell Publ. P. 61–67.

146. Мазин В. 2005 Сопротивления психоанализа // Психоаналіз. № 1 (6). Киев, 2005. С. 54–97.

147. Мазин В. 2006 Автобиография психоанализа // З. Фрейд. Автопортрет. СПб.: ВЕИП. С. 209–227.

148. Мазин В. 2007 Психоанализ пишется во множественном числе, или Интерес к психоанализу, или Психоаналитический дискурс // Психоаналіз. № 2 (10). Киев, 2007. С. 34–62.

149. Мазин В. 2008 Онейрография: призраки и сновидения. Киев: УАП–МИГП.

150. Мазин В. 2009 Паранойя: Шребер – Фрейд – Лакан. СПб.: Скифия-Принт.

151. Марков Б. 1999 Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. СПб.: Б. С. К. С. 10–33.

152. Марков Б.2001 Психоанализидеконструкция//Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: Наука. С. 132–150.

153. Маяцкий М. 1996 «Там и тогда». Послесловие переводчика // Эдмунд Гуссерль. Начало геометрии / Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem. С. 346–348.

154. Негри Т. 1999 Negri A. The Specter's Smile // Ghostly Demarcations. L., N.Y.: Verso. P. 5–16.

155. Платон 1993 Федр / Перевод А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 135–191.

156. Рамон Ш. 2001 Ramond Ch. Le vocabulaire de Derrida. Paris: Ellipses.

157. Резник С. 1987 Resnik S. The Theatre of the Dreams. L., N.Y.: Tavistock Publications.

158. Ронелл А. 1984 Ronell A. Goethezeit // Taking Chances : Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. 146–182.

159. Ронелл А. 1989 Ronell A. The Telephone Book. Lincoln&London: University of Nebraska Press.

160. Рыклин М. 1990 Деконструкция и деструкция. Беседа с Жаком Деррида // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002. С. 25–36.

161. Рыклин М. 1993 Back in Moscow, sans the USSR // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура». С. 82–150.

162. Рудинеско Э. 1995 Roudinesco E. Lacan and Derrida // Journal of European Psychoanalysis. Rome. No. 2. Fall 1995 – Winter 1996. P. 91–106.

163. Рудинеско Э. 1999 Roudinesco E. Pourquoi la psychanalyse? Paris: Fayard.

164. Рудинеско Э. 2000 Roudinesco E. L'analyse, l'archive. Paris: Bibliothèque nationale de France.

165. Руссо Ж.-Ж. 1781 Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Жан-Жак Руссо. Избранные сочинения: В 3 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1961. С. 221–267.

166. Спивак Г. Ч. 1976 Spivak G. C. Translator's Preface // Derrida J. Of Grammatology. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. LX–IXXXVIII.

167. Спивак Г. Ч. 1983 Spivak G. C. Displacement and the Discourse of Woman // Displacement: Derrida and After. Bloomington: Indiana University Press / Ed. by Mark Krupnick. P. 169–195.

168. Спивак Г. Ч. 1994 Spivak G. C. Psychoanalysis in left field and field-working: examples to fit the title // Speculations after Freud: psychoanalysis, philosophy and culture. Edited by Sonu Shamdasani and Michael Muenchow. L., N.Y.: Routledge. P. 41–76.

169. Старрок Дж. 1987 Sturrock J. The Book is Dead, Long Live the Book! // The New York Times Book Review. September 13, 1987. P. 3.

170. Стиглер Б. 1994 Stiegler B. La technique et le temps 1. Paris: Galilée.

171. Стиглер Б. 1996 Stiegler B. La technique et le temps 2. Paris: Galilée.

172. Стиглер Б. 1997 Stiegler B. Freud and Memory // Doctor and Patient. Memory and Amnesia. Edited by Marketta Seppala. Pori Art Museum Publications. P. 169–180.

173. Стиглер Б. 2001 Оружие (мертвого) отца или наследие и наследование у Фрейда / Перевод В. Мазина // Кабинет: Картины Мира II. СПб.: Скифия. С. 24–38.

174. Стиглер Б. 2003 Stiegler B. Aimer, s'aimer, nous aimer. Paris: Galilée.

175. Стиглер Б. 2004 Stiegler B. Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During. Paris: Galilée.

176. Ульмер Г. 1996 Объект посткритики / Перевод В. Мазина // Кабинет. № 11. С. 125–154.

177. Форрестер Дж. 1990 Forrester J. The Sedustions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida. Cambridge University Press.

178. Форрестер Дж., Аппиньянези Л. 1992 Forrester J., Appignanesi L. Freud's Women. L., N.Y.: Penguin Books.

179. Форрестер Дж. 1997a Forrester J. Dispatches from the Freud Wars. Psychoanalysis and Its Passions. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.

180. Форрестер Дж. 1997б Forrester J. Truth Games. Lies, Money, and Psychoanalysis. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.

181. Фуко М. 1966 Слова и вещи / Перевод В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994.

182. Фуко М. 1969 Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине / Перевод С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 7–46.

183. Фуко М. 1972 История безумия в классическую эпоху / Перевод И. К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997.

184. Харвей И. 1987 Harvey I. Doubling the Space of Existence: Exemplarity in Derrida – The Case of Rousseau // Deconstruction and Philosophy / Edited by John Sallis. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 60–86.

185. Харвей И. 1988 Harvey I. Structures of Exemplarity in Poe, Freud, Lacan, and Derrida // The Purloined Poe. Lacan, Derrida & Psychoanalytic Reading / Edited by John P. Muller & William J. Richardson. Baltimore and London: The Hohns Hopkins University Press. P. 252–267.

186. Хартман Г. 1979 Hartman G. H. Intrоduction // Deconstruction and Criticism. London and Henley: Routledge & Kegan Paul. P. VII–IX.

187. Хиллис-Миллер Дж. 1979 Hillis Miller J. The critic as host // Deconstruction and Criticism. London and Henley: Routledge & Kegan Paul. P. 217–253.

188. Хиллис-Миллер Дж. 1984 Hillis Miller J. Thomas Hardy, Jacques Derrida, and the «Dislocation of Souls» // Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. P. 135–145.

189. Хобсон М. 1998 Hobson M. Jacques Derrida: Opening Lines. L., N.Y.: Routledge.

190. Шарп М. 2004 Sharpe M. Psychoanalysis // Understanding Derrida / Jack Reynolds and Jonathan Roffe. Eds. N.Y., L.: Continuum. P. 63–74.

191. Шекспир У. Гамлет / Перевод М. Лозинского // Полное собрание сочинений: В 8 т. М.: Искусство, 1960. Т. 6. С. 5–157.

192. Шнейдерман С. 1986 Schneiderman S. Rat Man. N.Y., L.: New York University Press.

193. Штегмайер В. 1999 Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. СПб.: Б. С. К. С. 68–99.

194. Якобсон Р. 1954 Два вида афатических нарушений и два полюса языка // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М.: Гнозис, 1996. С. 27–52.

БЛАГОДАРНОСТИ НА ТЕМУ БЕСКРАЙНЕЙ КНИГИ И СДЕРЖАННОГО НЕДЕРЖАНИЯ СЛОВА

Любому деконструктивисту понятно, что никакая книга не может быть завершена. Любому психоаналитику понятно, что никакой анализ не может быть окончательным. Это убеждение практически всегда помогало мне в какой-то момент поставить троеточие и сказать: *на сей раз* хватит. С книгой о Фрейде и Деррида происходило что-то невероятное. В ней как будто бы не было места троеточию.

Книга начала писаться в середине 1980-х годов после прочтения тома Жака Деррида «Поля философии». В 1987 году московский филолог Михаил Дзюбенко пригласил меня выступить на конференции в МГУ «Новые языки в искусстве». Ленинградские литераторы Аркадий Драгомощенко и Борис Останин помогли мне справиться с робостью и отправиться в Москву с докладом «Различание Жака Деррида». В 1989 году перед приездом Жака Деррида в Ленинград Валерий Савчук обратился ко мне с просьбой выступить на философском факультете ЛГУ с лекцией о деконструкции. В результате получилось двухдневное выступление на тему «Деконструкция: Фрейд для Деррида». Оно-то и положило начало оформлению отдельных соображений на тему деконструкции в книгу. Понятно, что общение с философом Жаком Деррида и его женой, психоаналитиком Маргерит Деррида, упрочило желание дальнейшего углубления в отношения психоанализа и деконструкции. В конце 1980-х – начале 1990-х годов мы обсуждали ряд вопросов деконструкции с переводчиком Виктором Лапицким и философом Михаилом Рыклиным. В самом начале 2000-х гг. ректор Восточноевропейского института психоанализа Михаил Решетников убедил меня в необходимости защиты диссертации. Я принес на кафедру философской антропологии Санкт-Петербургского университета часть книги «Субъект Фрейда и Деррида». Меня ждал радушный прием и неподдельный интерес. Моя искренняя благодарность за чтение и обсуждение сотрудникам философского факультета – Борису Маркову, Нине Савченковой, Гаррису Рогоняну, Евгению Соколову, Вячеславу Литвинскому, Александру Исакову. Защита диссертации, разумеется, никоим образом не закрыла горизонты книги. В 2004 году итальянский психоаналитик, главный редактор «Европейского журнала психоанализа» Сержио

Бенвенуто обратился ко мне с предложением написать статью для специального номера журнала «Деррида и психоанализ». Выход в свет «Призраков Фрейда» привел к совершенно неожиданному для меня резонансу: я получил два отклика от двух очень близких мне по духу психоаналитиков. Сначала пришло письмо из Парижа от друга Жака Деррида, Рене Мажора, автора ряда замечательных книг, среди которых и «Лакан и Деррида». Затем – из Нью-Йорка от психоаналитика и переводчика ряда трудов Деррида на английский, Алана Басса, написавшего, кстати, невероятно важную с клинической точки зрения книгу «Интерпретация и различие». Эти две положительные реакции на мою работу убедили, наконец, в том, что «Субъект Фрейда и Деррида» заслуживает публикации. Убедили, но, явно не окончательно, ибо вновь наступило торможение. Текст писался, переписывался и откладывался в сторону. Еще через пару лет, стоя на холмах Милета, именем Фалеса я поклялся завершить нескончаемую книгу. Но и этот патетический эпизод ни к какому временному завершению не привел. Вновь в действие был приведен механизм отсрочки. Еще через несколько лет мне помог Нагарджуна, которого можно считать одним из предельно косвенных предшественников деконструкции. В рождественскую ночь 2008 года, находясь недалеко от его родных мест, я дал себе слово: к 1 марта 2009 года книга «Субъект Фрейда и Деррида» писаться и переписываться прекращает. Такой прием Фрейд однажды назвал шантажистским. Шантаж самого себя не удался. И все же троеточие появляется сегодня,

7 ноября 2009 года

ОГЛАВЛЕНИЕ

Виктор Мазин

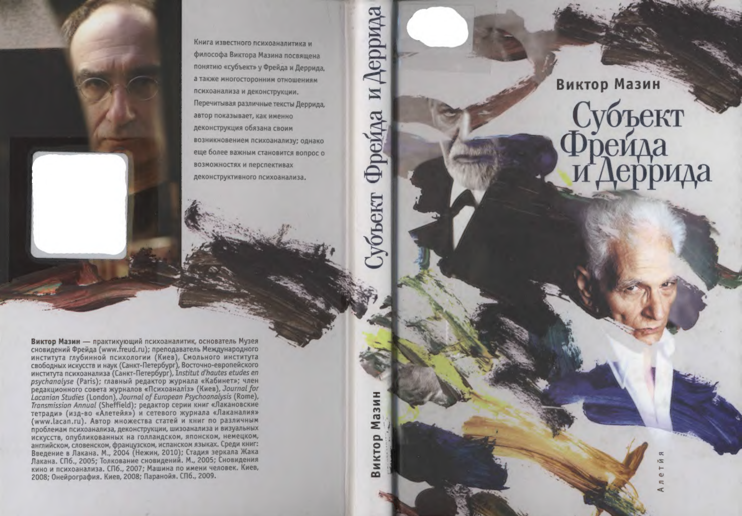
СУБЪЕКТ ФРЕЙДА И ДЕРРИДА

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *М. М. Егорова*
Корректор *О. Абрамович*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Подписано в печать 30.04.2010. Формат 60x88 1/16.
Усл. печ. л. 16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 96.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии ООО "ИПК Бионт"
г. Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86
Тел.: (812) 322-68-43


Книга известного психоаналитика и философа Виктора Мазина посвящена понятию «субъект» у Фрейда и Деррида, а также многосторонним отношениям психоанализа и деконструкции. Перечитывая различные тексты Деррида, автор показывает, как именно деконструкция обязана своим возникновением психоанализу; однако еще более важным становится вопрос о возможностях и перспективах деконструктивного психоанализа.
Виктор Мазин — практикующий психоаналитик, основатель Музея сновидений Фрейда (www.freud.ru); преподаватель Международного института глубинной психологии (Киев), Смольного института свободных искусств и наук (Санкт-Петербург), Восточно-европейского института психоанализа (Санкт-Петербург), Institut d'hautes etudes en psychanalyse (Paris); главный редактор журнала «Кабинет»; член редакционного совета журналов «Психоаналіз» (Киев), Journal for Lacanian Studies (London), Journal of European Psychoanalysis (Rome), Transmission Annual (Sheffield); редактор серии книг «Лакановские тетради» (изд-во «Алетейя») и сетевого журнала «Лаканалия» (www.lacan.ru). Автор множества статей и книг по различным проблемам психоанализа, деконструкции, шизоанализа и визуальных искусств, опубликованных на голландском, японском, немецком, английском, словенском, французском, испанском языках. Среди книг: Введение в Лакана. М., 2004 (Нежин, 2010); Стадия зеркала Жака Лакана. СПб., 2005; Толкование сновидений. М., 2005; Сновидения кино и психоанализа. СПб., 2007; Машина по имени человек. Киев, 2008; Онейрография. Киев, 2008; Паранойя. СПб., 2009.
Субъект Фрейда и Деррида
Виктор Мазин
Виктор Мазин
Субъект Фрейда и Деррида
Алетейя